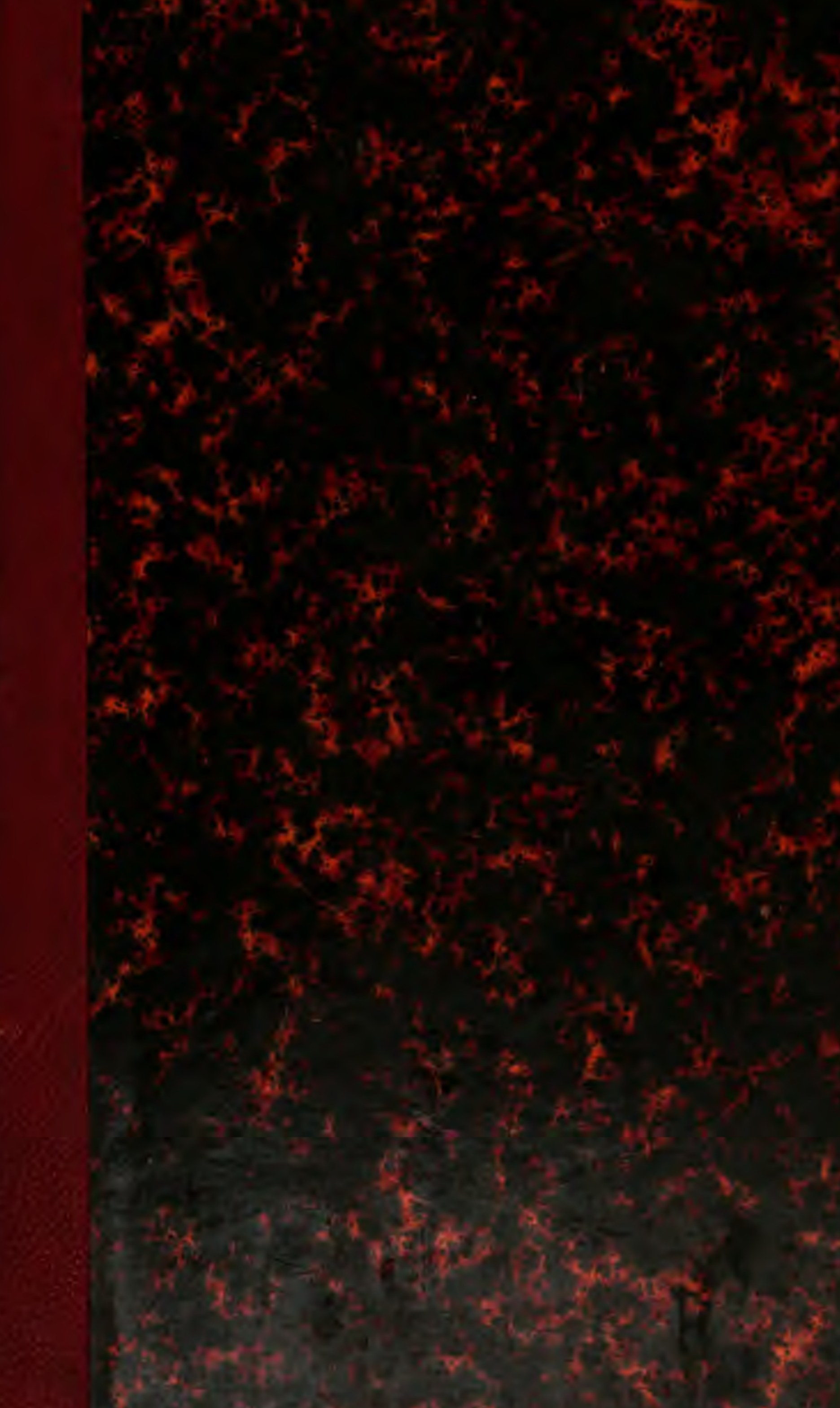
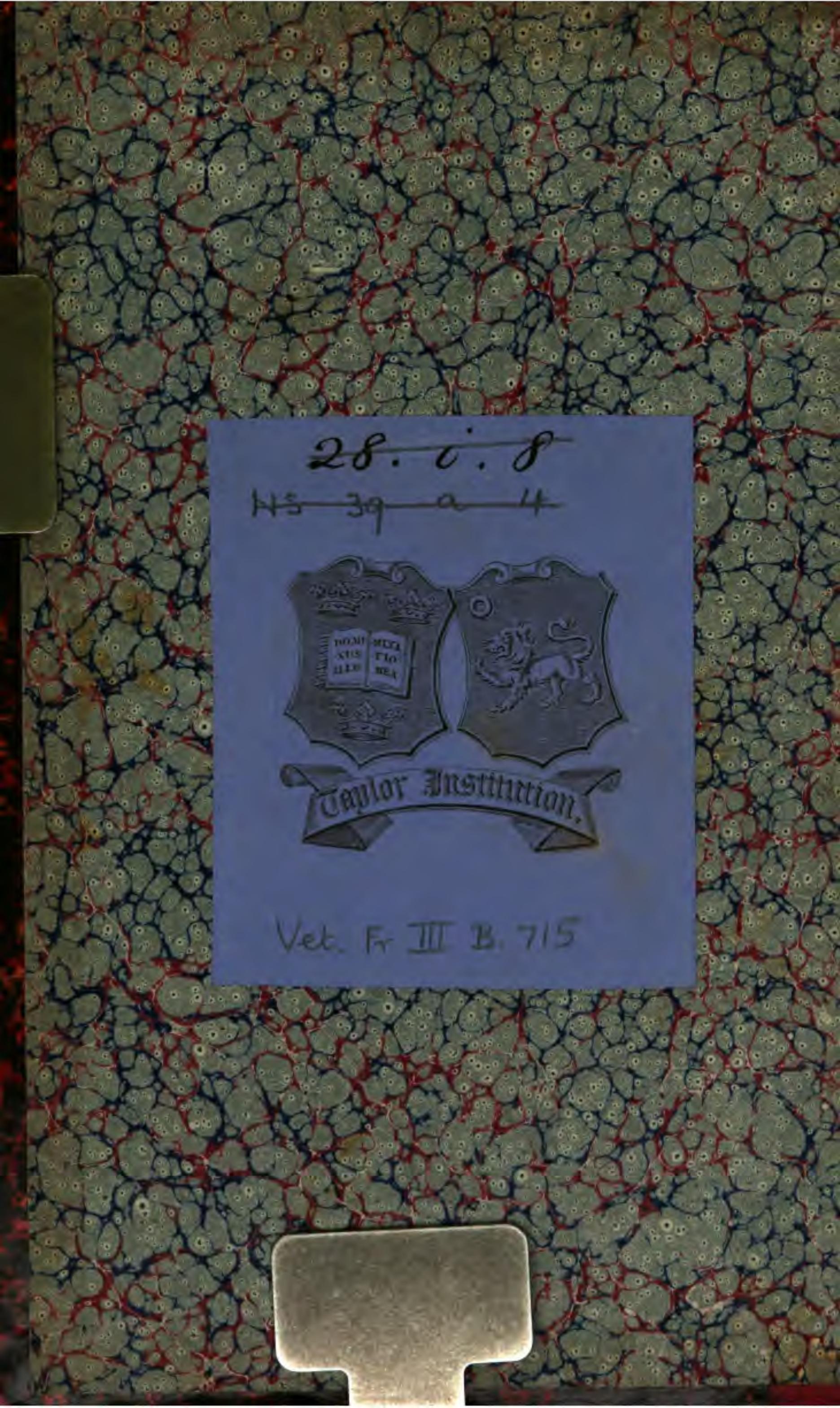



28. i. 8
H.S. 39 a 4
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.
Vet. Fr III B. 715



HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE.

II

Imprimerie de Cosson, rue du Four-Saint-Germain, 47.

HISTOIRE COMPARÉE

DES

SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE,

CONSIDÉRÉS RELATIVEMENT AUX PRINCIPES
DES CONNAISSANCES HUMAINES.

Deuxième partie.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

A partir de la renaissance des lettres jusqu'à la fin du
dix-huitième siècle;

PAR J.-M. DE GERANDO,
Pair de France, Membre de l'Institut.

DEUXIÈME ÉDITION,
REVUE, CORRIGÉE ET AUGMENTÉE.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,
Quai des Augustins, nº 19.
1847.

HISTOIRE COMPARÉE
DES
SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE.

PHILOSOPHIE MODERNE.

CHAPITRE X.

Réforme dans les méthodes essentielles de la philosophie.

Jacques Concio. — Galilée. — Bacon.

Depuis le moment où la restauration des lettres avait commencé à répandre ses bienfaits sur l'Europe, les bons esprits reconnaissaient généralement la nécessité de réformer l'étude de la philosophie. Ils ne pouvaient plus être satisfaits de l'enseignement existant ; de justes critiques s'élevaient chaque jour contre la forme et contre le fond de cet enseignement ; on demandait des doctrines et un langage qui se trouvassent en rapport avec les progrès des lumières et du goût ; on éprouvait le besoin d'une légitime indépendance ; la raison humaine, en goûtant le sentiment plus vif de sa propre dignité, aspirait aussi à recouvrer tous ses droits. Mais cette inquiétude,

ce mécontentement et ces vœux avaient quelque chose de vague et d'indéterminé. On voulait une réforme ; on ne savait pas s'expliquer d'une manière précise en quoi elle devait consister, ni en marquer le but, en concevoir les moyens. Enfin, quelques hommes survinrent qui se demandèrent et comprirent quels étaient les véritables besoins de la science. Ils reconnurent qu'il fallait, avant tout, donner à l'esprit humain de meilleurs instruments, des instruments mieux appropriés d'un côté aux forces qui lui sont propres, de l'autre à la nature des choses sur lesquelles il opère ; ils reconnurent que la vraie manière de préparer la rénovation de la philosophie était de corriger et de perfectionner les méthodes qui guident dans l'investigation de la vérité.

Bacon a marqué de son nom cette importante régénération, et sans doute il est juste de lui accorder un rang éminent parmi ceux qui l'ont exécutée ; mais il ne faut point oublier que d'autres, avant lui, venaient déjà de signaler la nécessité de réformer les méthodes fondamentales, avaient indiqué sur quels procédés devait porter cette réforme, en avaient donné l'exemple, en avaient prouvé la possibilité par leurs efforts, la haute utilité par leurs succès. Il convient de remarquer aussi quel concours de circonstances éveilla le génie de Bacon et l'appela en quelque sorte dans la carrière qu'il suivit avec tant de gloire.

Un ingénieur italien, aujourd'hui oublié, fut

le premier qui eut le mérite de sentir et de proclamer les vérités que plus tard développèrent Bacon et Descartes. Nous voulons parler de Jacques Concio ou Aconcio, né à Trente, qui joua un rôle dans les controverses religieuses par son livre des *Stratagèmes de Satan*. Après avoir embrassé la réforme, il se réfugia, en 1567, en Angleterre, et y obtint une pension de la reine Elisabeth. Il est l'auteur d'un petit traité latin sur *la Méthode*, qui, jusqu'à ce jour, ne paraît avoir été connu d'aucun historien de la philosophie, ou qui, du moins, n'a été cité par aucun, à notre connaissance. On ne saurait certainement rencontrer un ouvrage de philosophie qui occupe moins de volume dans une bibliothèque ; mais on en trouverait peu qui, sous une forme aussi simple, annoncent autant de droiture et de sens dans leur auteur. Concio avait été conduit par sa propre expérience à reconnaître l'immense utilité que l'esprit humain peut recueillir des méthodes, et c'est à l'expérience de chacun qu'il en appelle aussi pour apprécier les services qu'on peut attendre de ce genre d'instrument. C'est aussi cette même expérience qui l'a éclairé et qu'il donne pour guide aux autres dans le choix des meilleurs procédés. « Sur trente années, dit-il, » consacrées à l'étude, ce ne serait point trop faire » que d'en accorder vingt à l'acquisition des vraies » et bonnes méthodes. — La méthode, ajoute-t-il, » est une droite manière de procéder, soit dans

» l'examen de la vérité et pour parvenir à la con-
» naissance des choses, soit pour transmettre fa-
» cilement cette connaissance quand elle est
» acquise. »

Mais comment découvrir quels sont les instruments les mieux appropriés aux besoins de l'esprit humain? « Il faut déterminer avant tout, répond
» Concio, en quoi consiste l'entière connaissance
» des choses, comment on peut l'acquérir, quelles
» sont les choses qu'elle peut embrasser, quels
» sont ceux qui en sont capables, de quelles causes
» enfin elle dérive (1). Nous avons une connais-
» sance entière d'une chose si nous savons ce
» qu'elle est, quelles sont ses causes, quels sont
» ses effets; si nous saisissons non-seulement le
» tout, mais aussi toutes ses parties et les moindres
» parties; si nous embrassons non-seulement le
» genre, mais toutes les espèces qui y sont conte-
» nues, non-seulement les causes et les effets,
» mais les causes de ces causes, et les effets de
» ces effets (2). »

Notre auteur se trouve conduit de la sorte, en présence des grands problèmes qui concernent la nature et les principes des connaissances humaines, à les aborder franchement, à les traiter avec clarté; il y porte des vues d'une sagacité remarquable.

« L'esprit humain, dit-il, peut connaître les

(1) *De methodo*, § 1, 3, p. 13, 14.

(2) *Ibid.*, § 6, p. 16.

» choses finies, les choses perpétuelles et immuables, et, par conséquent les choses universelles ; il ne peut connaître l'infini. Il n'y a point de vraie science des choses passagères et corruptibles.

» Les rapports du connu à l'inconnu, sur lesquels seuls peuvent s'exercer nos investigations, consistent ou dans la relation du général au particulier, ou du tout à ses parties, ou du composé au simple, ou de la cause à l'effet, ou réciproquement.

» Toute connaissance déduite par la voie du raisonnement suppose une vérité primitive, immédiate, naturelle, indépendante du raisonnement. L'office de la méthode est d'éveiller ces notions primitives, comme les étincelles cachées sous la cendre. Il faut donc déterminer, avant tout, ce qui est connu par soi-même ; mais il faut distinguer ce qui est en soi le plus évident, de ce qui est connu le premier dans l'ordre successif des acquisitions de l'esprit (1). »

Cette distinction entre les principes qui sont des foyers d'évidence dans l'ordre des démonstrations, et ceux qui sont des points de départ dans l'ordre d'acquisition, est certainement aussi neuve qu'ingénieuse. La suivante n'offre pas moins de mérite. « En tant, dit Concio, » qu'une notion est isolée et ne fait point encore

(1) *De methodo*, § 9, p. 29.

» partie d'une proposition, la connaissance de l'ob-
» jet particulier précède nécessairement celle du
» genre; l'esprit s'élève du singulier à l'universel.
» Mais la connaissance du genre précède à son tour
» la connaissance distincte de tous les individus
» compris dans ce genre. L'esprit, après avoir
» formé la notion universelle, revient donc sur ses
» pas, pour déterminer chacune des idées particu-
» lières qui en dépendent. C'est ainsi que l'enfant
» conçoit l'idée de l'homme d'après son père, et
» applique ensuite l'idée de l'homme à ceux qu'il
» rencontre. Ainsi, quoique les notions particu-
» lières soient antérieures aux notions générales,
» celles-ci, une fois obtenues, sont mieux connues
» que celles-là (1). »

Une distinction plus remarquable encore, une distinction fondamentale en philosophie, sur laquelle repose tout le système des bonnes méthodes, et que Concio a tracée avec une singulière précision, est celle qui existe entre les vérités abstraites et les vérités d'expérience. « Les pre-
» mières sont générales; elles sont fondées sur la
» nature même de l'homme, et unanimement ad-
» mises à l'instant où elles sont exprimées; les se-
» condes sont particulières, obtenues par les sens,
» et devenues, par une expérience répétée, l'objet
» d'une connaissance positive et certaine (2). » Voilà

---

(1) *De methodo*, § 9, p. 31.
(2) *Ibid.*, § 9, p. 32, 33.

les deux ordres de connaissance clairement définis et séparés, parallèlement établis, admis comme indépendants l'un de l'autre. L'un est hors du domaine de l'expérience, l'autre est un résumé de l'expérience; l'un est fondé sur les seuls rapports que les idées ont entre elles, l'autre sur la succession régulière des faits. Par cette distinction Aristote est réconcilié avec lui-même, et Concio en fait la remarque expresse. On regrette seulement qu'il n'ait point achevé cette belle exposition, en séparant aussi les deux domaines de l'expérience extérieure et de la conscience intime.

Concio jette rapidement quelques vues sur la manière dont l'esprit humain apprécie les rapports des effets aux causes, et ces vues pleines de justesse ont quelquefois de la profondeur. Une autre distinction non moins judicieuse est introduite par lui dans les déductions qui concernent les rapports des causes aux effets. « Dans » les choses qui dépendent de notre propre vo- » lonté, comme les productions des arts, la fin » que nous nous proposons est connue de nous » avant les moyens, et ces moyens sont d'autant » mieux connus qu'ils sont plus rapprochés de la » fin. Dans les choses, au contraire, qui sont in- » dépendantes de notre volonté, dans les œuvres » de la nature, nous apercevons d'abord le tout, » puis ses parties, puis les relations qui les unis- » sent entre elles, et la connaissance de la fin à

» laquelle tend le système est la dernière que nous
» obtenons.

» Dans les mathématiques, on procède du gé-
» néral au particulier.

» Dans les recherches qui concernent la Divi-
» nité et les substances spirituelles, toute connais-
» sance acquise par le raisonnement procède par
» l'investigation des effets (1). »

Nous éprouvons une nouvelle surprise en voyant avec quelle sagacité Concio démêle et caractérise trois espèces d'analyse confondues jusqu'alors par les philosophes, et que nous verrons plus tard confondues de nouveau par Condillac. « Elles se distinguent, dit-il, suivant qu'elles » procèdent ou du général au particulier, ou du » tout aux parties, ou de la fin aux moyens. » « Mais, ajoute-t-il judicieusement, ces trois sortes » d'analyse se réunissent ordinairement dans une » même investigation, de manière cependant à ce » que quelqu'une d'entre elles y prédomine (2). » Ici Concio découvre le principe de l'alliance des déductions rationnelles avec les vérités expérimentales; mais, renfermant toujours l'expression de ses préceptes dans la forme la plus concise, il néglige de développer une observation qui pouvait être si féconde.

(1) *De methodo*, § 9, p. 34, 35.
(2) *Ibid.*, § 13, p. 62.

Parmi les trois sortes d'analyse, Concio donne une préférence marquée à celle qui procède de la fin aux moyens ou de l'effet à la cause ; il la proclame la méthode prééminente. C'était un axiome anciennement établi, c'est encore aujourd'hui une maxime souvent répétée, que si l'analyse est le procédé propre aux inventeurs, la synthèse est celui qui convient à l'enseignement. Concio n'hésite point à combattre cette opinion : la vraie manière d'enseigner consiste, suivant lui, à reconduire ceux qui apprennent par la même voie qu'ont suivie les inventeurs (1).

Concio trace avec rapidité, mais avec précision, exactitude, et souvent d'une manière neuve, les règles des définitions, des classifications, de la division. « Il est deux sortes de choses qui ne » peuvent être définies : celles qui occupent le » premier et le dernier terme dans l'échelle qui » monte du singulier à l'universel. » Concio, trop souvent peut-être, suit les traces des nomenclatures et des formules aristotéliques ; mais il les résume, les traduit, les simplifie, les applique avec un art si lumineux qu'on est contraint de le lui pardonner. Voici sa théorie des causes efficientes : « Il est des causes constamment liées à leurs ef» fets, les causes internes ; d'autres peuvent s'en » séparer et agissent du dehors. Il en est qui agis-

(1) *De methodo*, § 17, p. 84, 90.

» sent par la nécessité de la nature ; d'autres, par » la volonté libre d'un agent. Il est des causes » principales, des causes subordonnées, des cau» ses instrumentales ; il y a des causes isolées et » des causes coordonnées ; il en est qui ne sont » qu'auxiliaires ou simples conditions. Dans cha» que cause il faut considérer la quantité, la qua» lité, le mode et l'ordre d'action. La fin ne prend » rang de cause (cause finale) que lorsque l'effet » et en tant que l'effet est le produit de la volonté » réfléchie d'un agent libre (1). »

Il est digne de remarque que cet écrit, qui renferme des vues si judicieuses, exposées avec tant de précision et de clarté, était l'ouvrage d'un homme qui, par sa carrière, se trouvait appelé à faire une application constante des sciences et à leur emprunter les besoins de l'art. C'était, en effet, aux sciences positives, c'était même aux arts de l'industrie, qu'était réservé le privilége d'éclairer enfin la philosophie sur la direction qu'elle devait donner à ses travaux, et sur les réformes dont elle pouvait attendre de véritables succès. Chez les anciens, la philosophie avait souvent demandé aux beaux-arts, à la poésie, à l'éloquence, ou des inspirations, ou des modèles, ou des formes. Chez les modernes, elle s'était soumise à la théologie, à l'érudition. Les sciences, tributaires de la philosophie à leur origine, et qui dans la suite de-

(1) *De methodo*, § 15, p. 22 à 26.

vaient encore recevoir d'elle de nouveaux secours, vinrent, à l'époque que nous atteignons, lui prêter à leur tour une assistance aussi puissante qu'inattendue; les arts utiles, entrant eux-mêmes au service des sciences, concoururent à cette grande révolution. Les sciences, en s'armant d'instruments et d'appareils, ont averti la philosophie qu'elle devait, avant tout, s'armer de méthodes. Les sciences physiques, en s'appuyant sur l'art d'expérimenter, en acceptant l'alliance des sciences exactes, ont rappelé à la philosophie les lumières de l'observation, et lui ont enseigné à combiner les faits et les théories. Disons mieux: il y avait, dans la manière dont procédèrent les sciences au milieu des progrès subits qu'elles firent vers la fin du XVIe siècle, une sorte de philosophie cachée, appartenant à l'instinct de la raison, qui ne demandait qu'à se produire, à se déployer, pour étendre son influence sur le système entier des connaissances humaines.

Galilée, on doit le reconnaître, est le premier et le véritable auteur de cette révolution; car Galilée, comme Hume l'a déjà judicieusement remarqué, a exécuté immédiatement, avant Bacon, ce que Bacon a défini et conseillé; Galilée venait de donner l'exemple, quand Bacon a tracé le précepte. Galilée avait établi l'autorité de ses démonstrations sur de nombreuses et importantes découvertes. Il bannit la métaphysique des régions de la physique; il fonda la science

sur l'observation. Que faisait-il le jour où, immobile dans l'église métropolitaine de Pise, il considérait avec tant d'attention le mouvement de la lampe suspendue à la voûte, et découvrait, dans la régularité des oscillations, le moyen d'obtenir la mesure exacte du temps? Il faisait jaillir d'un fait, par la puissance de l'induction, la loi générale qui gouverne un ordre de faits. En proclamant la légitime autorité de l'expérience, Galilée ne prenait point pour guide cette expérience passive et morte qui se borne à recueillir les phénomènes tels qu'ils se présentent à nos regards, mais bien cette expérience vivante et active qui interroge la nature. Il enseigna, en l'exerçant avec une rare habileté, l'art d'expérimenter, et ajouta de puissants instruments aux témoignages de nos sens; il compara les observations pour les rendre fécondes, et il les soumit aux savantes transformations du calcul. Le premier il comprit et montra les vastes applications que la géométrie peut recevoir dans les sciences naturelles, applications qui nous offrent le plus admirable modèle de l'alliance entre les théories et les faits; ce fut avec leur secours qu'il créa la mécanique. « La » philosophie, disait-il, est écrite dans la nature: » ce grand livre est tracé en caractères mathéma- » tiques (1). » Il sut apprécier le légitime emploi

(1) *Il Saggiatore*, t. II de la collection de ses œuvres en 4 vol. in-4°, Padoue, 1744, p. 247.

qui peut être fait des hypothèses, et, dans les preuves qu'il donna à l'appui du système de Copernic, il en fournit, entre autres, un lumineux et mémorable exemple : il soupçonna la gravitation universelle (1).

La philosophie d'Aristote n'avait point encore éprouvé et n'a peut-être jamais éprouvé d'attaque qui lui ait été aussi funeste que le simple démenti qu'elle a reçu de Galilée. C'est réellement Galilée qui a porté le coup mortel au péripatéticisme. Cette philosophie ne faisait qu'un corps; la physique d'Aristote était étroitement liée à sa métaphysique ; renverser l'une, c'était violemment ébranler l'autre. Cette physique, depuis si longtems respectée, croula d'elle-même en présence des travaux de Galilée. Toute la théorie d'Aristote sur le mouvement se trouva détruite sans retour par les deux autorités les plus irréfragables : celle des faits, celle des calculs (2). Le péripatéticisme, contraint d'abdiquer le titre fastueux de science universelle, vit son crédit essentiellement compromis. La portion de ses doctrines qui avait pu être soumise à une épreuve positive n'ayant pu la soutenir, toutes les autres théories étaient au moins très suspectes, et ne pouvaient plus prétendre à inspirer une aussi entière confiance. Galilée, en

---

(1) *Opere inedite*, t. II, p. 330, à l'appendice.

(2) V. les *Dialoghi delle scienze nuove*.

réfutant Aristote, ne s'annonça point comme le détracteur de ce philosophe, et il n'en réussit que mieux à faire triompher sa réfutation. Il condamna cette obstination aveugle qui persistait à vouloir considérer la nature, non telle qu'elle se découvre par elle-même dans l'évidence des faits, mais telle qu'elle a été travestie dans les écrits du Stagyrite (1). Du reste, il n'hésite point à penser que le Stagyrite lui-même eût changé de sentiment, s'il eût été témoin des découvertes faites par les modernes. « Aristote, en effet, dit-il, » suivit dans l'investigation de la vérité une mé- » thode différente de celle qu'il employa pour la » démontrer. Aristote voulut aussi prendre l'expé- » rience pour guide; mais il ne put rassembler » que des observations trop incomplètes et il se » hâta trop de généraliser (2). »

Galilée n'excella pas moins dans l'art d'exposer la science que dans celui de la fonder. Le premier parmi les modernes, il donna une forme élégante et populaire au génie des sciences physiques; il les introduisit dans le monde et les entoura des ornements littéraires. Les dialogues de ce spirituel Florentin sont un modèle de clarté, en même temps que de goût; la forme qui y est adoptée donne à l'auteur, dans la recherche de la vérité,

---

(1) *Delle macchie solari*, t. II de ses œuvres, p. 151.

(2) Dialogue 1er, etc., 2e journée, t. IV, p. 42, 89 et suiv.

toute l'apparence d'une impartialité scrupuleuse, écarte de lui toute prétention dogmatique. Le péripatéticisme régnant s'y exprime par la bouche de Simplicius, cherche à profiter de tous ses avantages, mais découvre aussi en réalité toutes ses faiblesses, et laisse même entrevoir tous ses ridicules.

La carrière aussi neuve que brillante qui venait d'être ouverte par Galilée fut bientôt parcourue avec une noble émulation, et il ne pouvait en être autrement. Quel contraste, en effet, entre ces nouvelles recherches, où la science devenait active, où la nature se dévoilait elle-même aux regards de l'observateur, où l'invention s'emparait de mines inépuisables, où les vérités se justifiaient par elles-mêmes, et ces froides spéculations qui jusqu'alors, dans un langage presque inintelligible, avaient prétendu expliquer la nature, sans jamais pouvoir la soumettre à la puissance de l'art! Quel contraste encore entre ce nouvel ordre de vérités, fort de son évidence, lumineux par lui-même, qui empruntait aux calculs toute leur rigueur, aux observations toute leur simplicité, et ces mystérieuses conceptions auxquelles les Agrippa, les Paracelse et les premiers investigateurs de la nature avaient recouru pour interpréter les phénomènes naturels! La reine des sciences, l'astronomie, l'optique qui lui sert d'auxiliaire, la mécanique qui soumet à ses lois le plus vaste des phénomènes, le

jeu des forces matérielles, renaissaient, appuyées désormais sur les bases les plus solides; chaque jour elles s'enrichissaient de nouvelles conquêtes. Copernic, Ticho-Brahé avaient visité le ciel; Mondini, Vasale, Fabrizio d'Acquapendente, Severino en Italie, Gilbert en Angleterre, avaient ramené les sciences médicales à cette grande école des recherches anatomiques, négligées ou plutôt rejetées par les anciens. Harwey venait de découvrir la circulation du sang. Le goût des connaissances positives naissait, se développait. Bacon survint.

Bacon jugea et la disposition des esprits et la tendance de son siècle avec ce coup d'œil qui est propre au génie. Il éprouva lui-même au plus haut degré le besoin qui commençait à se produire; il s'en rendit l'organe; il prévit la révolution qui se préparait; il voulut l'accélérer, en déterminer le but, lui marquer son cours, en devenir le régulateur.

Naturellement doué d'un esprit curieux et investigateur, d'une imagination forte, d'un jugement sain, d'une élévation singulière dans les idées, Bacon semblait destiné, par ses facultés comme par ses penchants, à se placer à la tête des hommes nouveaux dans la carrière philosophique. Il reçut des circonstances mêmes dans lesquelles il se trouva placé une sorte d'éducation intellectuelle qui, sous plusieurs rapports, favorisa encore cette destination. Longtemps mêlé aux

affaires, placé sur un grand théâtre, revêtu de la première magistrature de son pays, appelé à faire une étude approfondie des lois sociales et de leur application, homme d'État, homme du monde, le chancelier Bacon avait uni à des connaissances variées et à l'habitude des hautes méditations une longue expérience des choses humaines; tout avait concouru à agrandir ses vues, à exercer sa sagacité et sa prévoyance. Il avait été accoutumé à apprécier la valeur réelle des connaissances par le mérite de leur utilité, et à juger leur solidité d'après l'épreuve des faits. La philosophie devint pour lui une espèce de magistrature intellectuelle; il s'érigea à lui-même un tribunal au milieu de l'empire de la raison, et de là, comme un juge suprême, il se crut permis d'interroger l'esprit humain sur ses opérations, sur ses acquisitions; il prononça des arrêts plus qu'il ne discuta des systèmes. Une sorte d'élan poétique se mêla même à ses plus sévères investigations. Il chercha constamment une sorte d'idéal scientifique. Il osa se mettre en présence de l'avenir, s'adresser à la postérité, concevoir pour l'esprit humain de nobles ambitions, les soutenir par de hautes espérances, les servir par ses propres créations et leur garantir même le succès par ses oracles. Bacon semble avoir l'inspiration des prophètes; il en prend le langage; il affecte leur autorité; sou-

vent, comme eux, il se complaît à s'environner de nuages.

Le titre seul de ses écrits, comme l'a justement observé d'Alembert, porte déjà le sceau du génie. Il entreprend la *grande instauration*; il traite *de la dignité des sciences et des accroissements* qu'elles attendent; il leur crée un *nouvel instrument*. Accepter une telle mission, c'était avoir une grande conscience de ses propres forces. On le voit pressé de la soif des découvertes; chacune de ses paroles est un appel, une invocation. Il n'a point été inventeur dans quelque ordre spécial de connaissances, en ce sens qu'il n'y a rien ajouté; mais il a étudié et mis au jour l'art de l'invention elle-même dans les sciences, en lui assignant ses vrais principes, ses instruments : il a été le héraut des découvertes (1) et le guide des inventeurs.

Jamais, depuis Aristote, un plan plus vaste, mieux coordonné, n'avait été conçu. Aristote et Bacon ont tous deux entrepris, à deux grandes

---

(1) C'est le titre qu'il se donne lui-même : *Ego enim buccinator tantùm... neque verò nostra buccina homines advocat et excitat ut se mutuò contradictionibus proscindant, sed potiùs ut pace inter ipsos factâ, conjunctis viribus, se adversus rerum naturam comparent, ejusque edita et monita capiant et expugnent, atque fines imperii humani, quantùm Deus opt. max. pro benignitate suâ indulserit, proferant.*— DE AUGMENTIS SCIENTIARUM, l. IV, c. 1.

époques, de dresser l'inventaire des richesses de l'esprit humain et de fournir des instruments à la raison. Mais Aristote a recueilli le passé, s'est arrêté au présent, a voulu clore la carrière après lui; Bacon, au contraire, a ouvert une carrière nouvelle, s'est placé à l'entrée, a anticipé sur l'avenir. Aristote a constitué chaque science tour à tour, l'a réduite sous la forme didactique, en a enseigné la doctrine; Bacon n'a fait qu'étudier l'enceinte, les limites, les rapports des diverses sciences entre elles, et marquer leur but. Tout est explicite chez le premier; le second n'offre que des germes. Le premier a fait les recherches, le second les provoque. Le premier institue les méthodes de démonstration; le second, celles qui conduisent aux découvertes. Le premier impose à l'entendement humain un corps de théories, et pendant des siècles l'entendement humain consent, en effet, à s'y asservir; le second commande au génie les libres explorations de l'inconnu, et le génie répond à sa voix, et les sciences voient commencer une ère nouvelle. Tous deux ont embrassé le système entier des connaissances humaines; mais l'un avec le dessein de déterminer ce qui le compose, et ce que ses disciples doivent savoir; l'autre, dans la vue d'indiquer ce qui lui manque, et ce que ses successeurs doivent tenter.

Quelle idée imposante Bacon a conçue du mérite et de la dignité de la science! Il en aperçoit

l'archétype et l'exemplaire dans la Divinité elle-même, dans ses attributs et dans ses actes, tels qu'ils peuvent se révéler à la raison. Il voit dans la science un auxiliaire utile, un riche ornement pour la religion ; la cause principale des progrès de la civilisation, de la prospérité des États ; une source inépuisable d'améliorations pour les mœurs, de jouissances pour l'âme, de bienfaits de tout genre pour l'humanité (1). Ne nous étonnons plus si le langage de Bacon, en traitant un tel sujet, est empreint d'une si grande majesté ; ne nous étonnons plus s'il s'est dévoué avec tant de zèle à servir une telle cause.

« L'âme, dit-il, jouit dès ici-bas de la félicité » céleste, quand elle se meut dans la charité, se » repose sur la Providence, et tourne sur les pôles » de la vérité. » L'amour le plus sincère de la vérité a inspiré les méditations de Bacon; il s'est défendu de l'esprit de secte, des illusions de l'orgueil. En rappelant cette belle parole d'un poète : « Il n'y a » pas sur la terre de volupté égale à celle du spec- » tacle que l'esprit embrasse lorsque, des sommets » de la vérité, la raison considère les erreurs » humaines ; » il veut cependant que ce spectacle excite, non l'orgueil, mais l'indulgence (2).

(1) *De augmentis, etc.*, l. I, p. 54 et suiv., édition d'Amsterdam, 1662.

(2) *Essays civil and moral* : *Of truth.* — *Novum organum*, pars 1, § 116 et suiv.

C'est en se pénétrant de ce même amour pour le vrai qu'on peut dire avec lui : « L'admiration » est le germe de la science. »

La restauration des sciences, tel est le but de Bacon. Pour y atteindre, il devra commencer, avant tout, par se rendre un compte fidèle de l'état où elles se trouvaient à l'époque où il est placé. Et c'est, en effet, le premier des mérites de Bacon d'avoir parfaitement jugé cette situation, d'avoir bien apprécié les besoins réels qui en résultaient. « Nos sciences nous sont venues des Grecs, car les » Romains et les Arabes ont peu ajouté à ce pre- » mier fonds, et les modernes moins encore ; mais » la sagesse des Grecs se répandait en discours et » en disputes, ce qui est le plus grand obstacle à la » recherche de la vérité. Aussi, les signes les plus » indubitables accusent-ils l'imperfection et les » vices du dépôt qui nous a été légué. Les fruits et » les œuvres sont les garants de la vérité philoso- » phique, et quoi de plus stérile que nos doctri- » nes ! Tout ce qui est fondé sur la nature croît et » s'augmente sans cesse, et quoi de plus immobile, » de plus stationnaire que notre savoir ! Nous ne » voyons que des maîtres et des disciples, nous » cherchons en vain des inventeurs. La science est » une belle statue que l'on admire, mais qui ne se » meut pas. Nous faut-il, au reste, d'autres témoi- » gnages que les aveux de nos savants eux-mêmes, » que la diversité des sectes, le contraste des » opinions et l'impossibilité où l'on est de s'enten-

» dre (1) ? Trois vices essentiels, trois maladies » profondes affectent généralement les sciences. » On les fait consister plus dans les mots que dans » les choses. Aux vaines et arides argumentations » de l'école a succédé de nos jours un autre abus, » la diffusion des rhéteurs qui ont envahi le do- » maine de l'érudition. D'un côté, on affirme avec » une autorité absolue ; de l'autre, on adopte avec » une aveugle crédulité (2). Ainsi, notre préten- » due science, prompte à discourir, impuissante à » engendrer, féconde en controverses, stérile en » œuvres, cette raison humaine, telle qu'elle se » montre en nous, n'est qu'un amas confus de » notions recueillies en partie par une foi aveugle, » en partie au hasard. Il n'y a point de sénat en » philosophie, il n'y a qu'un dictateur ; on ne dé- » libère pas, on obéit (3). Quelles sont les causes » de cette condition déplorable à laquelle les con- » naissances humaines sont encore condamnées » parmi nous ? D'abord, on a méconnu le vérita- » ble but, le but le plus élevé des doctrines ; on a » recherché l'instruction pour satisfaire la curio- » sité, pour goûter une frivole récréation, pour

(1) *Doctrina phantastica, vel vanæ imaginationes; doctrina litigiosa, vel vanæ altercationes; doctrina fucata et mollis, vel vanæ affectationes.* — Novum organum, § 72 à 77.

(2) *De augmentis*, l. I, p. 34.

(3) *Novum organum*, præfatio; pars 1, § 31.

» atteindre à la renommée, pour servir son ambition, souvent par des vues mercenaires, rarement *pour employer la raison, don de Dieu, au service de l'humanité.* Comment marcher avec succès dans la carrière, lorsque le terme n'est pas convenablement marqué? Le vrai et légitime but des sciences est de doter la vie humaine de nouvelles ressources par de nouvelles découvertes. Combien est limité le nombre de ceux qui recherchent l'instruction pour elle-même! Dans ce nombre même, la plupart cherchent plutôt à se satisfaire par la variété des exercices de l'esprit et des doctrines qu'à rechercher le vrai par une inquisition sévère et rigide; enfin, ceux-là mêmes qui s'attachent à la vérité lui demandent plutôt la raison des choses connues que le gage d'œuvres neuves et la source de lumières inconnues (1). Dans le choix des fins spéciales et prochaines, on s'est arrêté à des vues secondaires, on s'est borné au rôle d'annotateurs, de commentateurs, d'abréviateurs, satisfaits d'avoir exploité le revenu des sciences, au lieu d'accroître leur patrimoine (2). On a également méconnu le rang et le mérite respectifs des diverses études; on s'est égaré dans

---

(1) *Novum organum*, pars 1, § 81.

(2) *De augmentis*, l. I, p. 52.

» le choix. On a négligé la philosophie naturelle ; » elle a été sacrifiée tour à tour à la philosophie » morale et à la théologie. La philosophie naturelle, cette mère des sciences, a été réduite à » une condition servile ; toutes les autres branches des connaissances humaines, privées des » secours essentiels qu'elles en attendaient, ont » dû souffrir ; la philosophie morale et civile, la » logique elle-même, se sont trouvées privées d'une » portion de leurs aliments (1). Si on a méconnu » le but, on n'a pas moins méconnu la véritable » voie ; on a abandonné l'expérience, ou bien on » s'y est embarrassé comme dans un labyrinthe, » on y a erré au hasard. Un funeste préjugé a persuadé que la dignité de l'entendement humain » serait profanée et avilie si on lui permettait de » descendre au détail des observations (2). On s'est » hâté de généraliser, avant de posséder une masse » suffisante, un choix convenable de faits, avant » de les avoir mis en ordre et soumis à une suite » de comparaisons (3). On a voulu atteindre aux » plus hautes abstractions, avant d'avoir construit » l'échelle graduée qui devait y conduire. L'esprit » humain, s'accordant à lui-même une sorte d'adoration aveugle, a cru pouvoir tirer de ses propres

(1) *Novum organum*, § 79 et 80.
(2) *Ibid.*, § 82, 83.
(3) *Ibid.*, § 98, 99, 100, 101.

» méditations ce qu'il ne pouvait attendre que de » la contemplation de la nature. Une autre erreur » non moins grave est celle qui, après avoir distri- » bué les sciences et les arts en diverses classes, a » fait renoncer à l'étude de l'universalité des cho- » ses et à la philosophie première. C'est du haut » des tours seulement, ou du sommet des lieux éle- » vés, que le regard embrasse une scène étendue ; » on ne peut explorer les points les plus éloignés » de la région scientifique si l'on demeure dans la » plaine au lieu de gravir sur l'observatoire (1). » Ainsi, où l'on a négligé la réalité des choses, ou » l'on s'est traîné dans les sentiers de l'empirisme, » ne cherchant dans les expériences que des œu- » vres mercenaires, et non des flambeaux lumi- » neux (2) : c'est la pomme d'Atalante. Les mé- » thodes adoptées, applicables aux choses civiles » et aux arts qui résident uniquement dans le lan- » gage et dans l'opinion, sont impuissantes à saisir » et à pénétrer la nature. La dialectique n'enseigne » qu'à discourir, non à agir ; la logique en usage » est plus propre à perpétuer les erreurs qu'à ou- » vrir la voie à la vérité ; le syllogisme, qui lui sert » d'instrument, enchaîne l'esprit, mais n'atteint » point aux choses ; d'ailleurs, le syllogisme se » compose de propositions, les propositions de

(1) *De augmentis*, l. I, p. 49.
(2) *Novum organum*, præfatio, etc., § 64, etc.

» termes, et les termes sont les signes des idées.
» Mais la valeur des termes a été mal déterminée ;
» les notions sont confuses et témérairement dé-
» duites. Ainsi, le vice est à l'origine même : on a
» craint de laisser prendre à l'entendement son
» essor libre, naturel et spontané ; on l'a retenu
» captif dans les traditions (1). Combien d'autres
» causes encore contribuent à l'imperfection de
» nos connaissances et arrêtent leurs progrès ! Les
» plus sûres, il faut le dire, sont nos propres torts,
» et dépendent de la disposition de nos esprits.
» Nous avons une idée exagérée de nos richesses
» et nous méconnaissons toute l'étendue de nos
» propres forces. Le découragement est érigé en
» prudence. On accuse de témérité l'espoir d'un
» avancement ; on ne conçoit qu'avec pusillani-
» mité, on ne tente que des recherches puériles,
» on s'imagine qu'il ne reste plus rien à décou-
» vrir (2). Le respect qu'on professe pour les
» anciens et pour les créateurs de la philosophie
» détourne des recherches qui resteraient à ten-
» ter ; on oublie que les anciens furent privés
» d'une foule d'avantages accordés aux modernes ;
» on oublie que la vérité est la fille du temps et
» non de l'autorité. Toutefois, pendant que les
» uns sont prévenus d'une admiration aveugle

(1) *Novum organum*, præfatio, p. 21 ; pars 1, § 11 à 17.
(2) *Ibid.*, § 88, 92. — *De augmentis*, l. I, p. 47.

» pour l'antiquité, d'autres se laissent entraîner » à une passion non moins aveugle pour la nou- » veauté. De même que le temps dévore sa propre » famille, les filles du temps se dévorent les unes » les autres ; l'antiquité repousse les acquisitions » récentes ; la nouveauté ne se contente pas d'ac- » croître, si elle ne détruit ce qui l'a précédé (1). » La plupart des philosophes conçoivent certaines » prédilections pour quelques vues ou opinions » qui leur sont propres, dont ils se laissent préoc- » cuper, et qui dominent alors toutes leurs médi- » tations ; on est impatient de se soustraire au » doute, même suspensif, et on se précipite dans » les affirmations (2). Ce sont autant de maladies » de l'esprit humain qui invoquent des remèdes, » mais auxquelles on n'a apporté que des remèdes » trop faibles et trop tardifs, lorsque l'esprit était » déjà préoccupé par les préjugés de l'habitude, » de l'imitation, par les fausses doctrines et les » vaines illusions (3). En même temps les écarts » commis par ceux qui ont aspiré au rôle d'inven- » teurs n'ont que trop confirmé les préventions » conçues contre la possibilité des découvertes. Le » régime académique et la marche adoptée dans » l'enseignement sont directement contraires au

(1) *Novum organum*, § 84. — *De augmentis*, l. I, p. 46.

(2) *De augmentis*, p. 51.

(3) *Novum organum*, præfatio, p. 21.

» progrès des connaissances, en sorte que les in-
» stitutions mêmes qui devraient être un moyen
» ne sont qu'un obstacle. On n'enseigne pas, on
» commande ; les maîtres semblent exiger la foi
» implicite de leurs élèves, au lieu de provoquer
» leur examen. On ne s'associe point pour s'éclai-
» rer réciproquement, mais pour s'imposer des
» gênes mutuelles (1). On a créé d'autres obstacles
» encore, en se hâtant de donner une forme didac-
» tique aux sciences d'une manière prématurée,
» en sorte qu'elles sont supposées complètes et
» achevées, et qu'on ne songe plus qu'à les po-
» lir (2). La philosophie naturelle, en particulier,
» a eu beaucoup à souffrir de la superstition.
» Déjà, chez les Grecs, un zèle malentendu pour
» les intérêts de la religion fit accuser d'impiété
» les premiers observateurs qui osèrent explo-
» rer les lois des phénomènes de l'univers. La
» théologie scolastique n'a pas été moins funeste
» aux modernes ; elle a consacré les doctrines
» d'Aristote ; elle s'est imprudemment mêlée à la
» philosophie, et, par-là, la philosophie s'est trou-
» vée enchaînée et fixée à une doctrine néces-
» sairement immobile. D'autres théologiens ont
» engagé légèrement les intérêts de la religion,
» proscrivant en son nom les découvertes de la

(1) *Novum organum*, § 90.—*De augmentis*, l. I, p. 51.
(2) *De augmentis*, l. I, p. 49.

» physique, ou rejetant même toute philosophie, » quelque prudente qu'elle fût dans ses investiga- » tions, et quoique la philosophie naturelle, bien » dirigée, soit aussi utile aux vrais intérêts de la » religion qu'elle est fatale aux préjugés supersti- » tieux (1).

» Dans un tel état de choses, on ne saurait se » le dissimuler, il ne reste qu'un moyen de salut, » c'est de reprendre l'édifice par ses premiers » fondements; la science entière est à refaire : il » faut recommencer tout le travail. Mais il ne s'est » trouvé personne encore doué d'une assez grande » constance et d'un courage suffisant pour pren- » dre la résolution d'effacer entièrement les théo- » ries et les notions qu'il croit avoir acquises, » pour appliquer son esprit entièrement libre et » impartial aux premiers éléments. Voilà la res- » tauration qu'il s'agit d'entreprendre (2). »

Les efforts de Bacon pour l'exécution de ce grand ouvrage peuvent être rapportés à trois chefs principaux : il a tenté de dresser une classification générale des sciences, de manière à fixer leur rang et leurs rapports mutuels; il a cherché à constituer les sciences, en déterminant leurs principes, leur objet, leur sphère; enfin, il a créé pour les sciences une méthode nouvelle des-

---

(1) *Novum organum*, pars 1, § 89.

(2) *Ibid.*, præfatio, p. 21; pars 1, § 31 e 97, etc.

tinée à leur servir d'instrument pour l'investigation de la vérité.

La classification générale des sciences dressée par Bacon, quelque brillante qu'elle soit, et quoiqu'elle ait obtenu les suffrages d'esprits supérieurs, a cependant été justement critiquée et dans son plan et dans ses détails. Les limites qu'elle prétend établir entre les principales régions des sciences et des arts manquent d'exactitude et de précision. De même qu'il n'est pas un seul ouvrage de l'intelligence dans lequel ne concourent à la fois ses trois facultés principales, la mémoire, l'imagination et la raison, il n'en est pas un seul qui n'admette tout ensemble et la connaissance de quelques faits, et quelques combinaisons de l'esprit, et quelques déductions. Les sciences ont leur histoire, leurs arts opératoires; les arts ont leurs théories; la philosophie elle-même se nourrit d'expériences et de souvenirs. Les sous-divisions du plan tracé par Bacon sont quelquefois poussées jusqu'à des distinctions trop subtiles, et laissent quelquefois aussi des lacunes. Les sciences physiques s'étonnent de la séparation qu'il a voulu établir entre elles, lorsque, dérogeant en cela à ses propres principes, il a établi une si grande distance entre l'histoire naturelle conçue sous le point de vue le plus général, et ce qu'il appelle la philosophie naturelle spéculative. L'étude de l'homme, ou, suivant l'expression de Bacon, *la philosophie de l'humanité*, s'étonne également de

n'être classée que parmi les sciences spéculatives et rationnelles. Les sciences exactes réclament contre le rang secondaire dans lequel Bacon les a reléguées en les renvoyant aux simples appendices. La législation et la jurisprudence se plaignent de n'être indiquées que par des vues sommaires, mais admirables, il est vrai, sur les formes du droit. La logique, la rhétorique, la grammaire, demanderaient à former une classe à part, comme appartenant plus aux arts proprement dits qu'aux sciences rationnelles; l'art de l'éducation, restreint au simple enseignement, proteste contre la place accessoire que Bacon lui a laissée à côté de l'art de la critique. Les progrès qu'ont obtenus depuis Bacon les connaissances humaines ont naturellement conduit à mieux déterminer et cisconscrire le domaine propre à chacune d'elles. Mais, au milieu de ces progrès eux-mêmes, on a reconnu toujours davantage qu'elles se refusent à un système de classification parfaitement exact, régulier, et rigoureusement conforme à la nature des choses; car, à mesure que le domaine de l'esprit humain s'étend, que de nouvelles divisions s'y introduisent, les rapports qui unissent ses diverses possessions entre elles se montrent aussi plus nombreux et plus intimes. On est contraint de recourir à des distinctions conventionnelles, à en puiser les motifs dans les besoins de l'utilité pratique. Bacon n'en mérite pas moins nos éloges et notre reconnaissance pour avoir proposé une

distribution nouvelle destinée à remplacer celle que, depuis tant de siècles, on avait adoptée d'après Aristote. Cette proposition seule donnait un point de vue nouveau pour contempler le système de nos connaissances; les choses s'offraient sous un aspect inattendu; un nouveau mouvement se trouvait imprimé aux idées. L'énumération que Bacon a entreprise, et qu'il a poussée quelquefois jusqu'aux derniers compartiments, avait l'avantage de faire faire une revue très étendue des éléments constitutifs de la science humaine, de marquer les conditions propres à chacune de ses branches. Elle servait ainsi fort utilement à obtenir un inventaire des richesses qui composaient réellement alors l'héritage de l'esprit humain, à en faire évaluer le prix, à faire découvrir ou soupçonner ce qui y manquait. Car la classification de Bacon a ce caractère propre, qu'elle n'est point établie d'après l'état présent des sciences, mais d'après une sorte d'idéal de ce qu'elles peuvent être; elle est tirée du possible, et non calculée sur le réel. C'est une sorte d'immense carte géographique, où les déserts, les pays inconnus, occupent une place, comme les régions habitées et explorées. Cette énumération offre souvent de précieux modèles d'analyse. L'ensemble du tableau, l'harmonie qui y préside, ont quelque chose de majestueux qui élève la pensée, provoque la méditation, donne lieu à de nombreux et féconds rapprochements. Il y a d'ailleurs, on doit le re-

connaître et il importe de le remarquer, il y a dans le principe même de la classification proposée par Bacon, quoique imparfaite en soi, quelque chose d'éminemment philosophique. C'est une pensée profonde que d'avoir cherché ce principe dans la nature même des opérations de l'intelligence humaine. Par cela même que cette distribution n'est pas tirée de la nature des objets sur lesquels agit l'esprit humain, elle ne peut bien s'appliquer aux caractères variés qui les distinguent entre eux. Mais elle jette un jour précieux sur le mode d'action par lequel l'esprit humain les saisit, se les approprie, et sur la forme nouvelle qu'il leur imprime. Elle dirige nos regards sur les rapports qui existent entre l'intelligence et les objets. C'est ce que voulait Bacon; c'est aussi ce que demande la philosophie. Or, en modifiant un peu, au besoin, le plan de Bacon, on est cependant toujours amené à distinguer trois genres principaux d'opérations qui exercent l'activité de l'esprit : le premier, par lequel il reçoit et saisit les matériaux que lui offre la nature; le second, par lequel il coordonne ses propres idées, en tire des déductions rationnelles; le troisième, par lequel il combine et crée les prototypes ou les instruments de formes nouvelles; ce qui correspond aux trois branches principales, les sciences de fait, les sciences rationnelles, et les arts. Mais il ne faut jamais oublier en même temps que ces trois ordres

d'opérations ne restent presque jamais isolés les uns des autres ; que seulement chacun d'eux prédomine plus ou moins dans une sphère quelconque, et reçoit ainsi un caractère distinctif parce qu'il y joue le rôle principal, et non comme y jouant un rôle exclusif. La tentative faite par Bacon pour dresser une classification générale des connaissances humaines n'a pas eu seulement l'avantage de fournir l'occasion d'examiner et de déterminer avec plus de soin la nature propre et les conditions essentielles de chaque science, l'ordre de leur prééminence, les limites qui les séparent ; Bacon s'est proposé aussi, il s'est proposé essentiellement, de faire ressortir les corrélations qui les unissent; ce sont surtout des alliances, de grandes et fécondes alliances, qu'il s'efforce d'établir. « Il veut distinguer les sciences, dit-il, non les séparer; caractériser, et non isoler (1). » Il a cherché à établir l'ordre, pour en tirer l'harmonie.

Après s'être arrêté, pour dresser sa nomenclature, au point de vue qui met l'esprit humain en présence de la nature, Bacon se trouve convenablement placé pour examiner quelle est la légitimité des droits que l'esprit humain exerce en effet sur la nature, quels moyens l'un peut avoir pour saisir l'autre ou la subjuguer. C'est là, en

---

(1) *De augmentis*, l. IV, c. 1, p. 212.

effet, qu'il va chercher le principe constitutif des sciences et des arts ; c'est là son idée dominante, son idée mère. « L'homme, ministre et interprète » de la nature, sait et agit en tant qu'il a pu obser» ver l'ordre de la nature, ou directement dans la » réalité, ou par la réflexion de son esprit (1). » Ce bel axiome, qui sert de début au *Novum organum*, est souvent répété dans les autres écrits du chancelier, et pourrait servir d'épigraphe à tous, car ils n'en sont que le commentaire. « La vérité et » l'utilité sont dans la réalité seule. L'entende» ment humain est un miroir destiné à réfléchir » la nature. Il s'agit d'éviter qu'il n'en offre une » image arbitraire, infidèle, et de faire en sorte qu'il » en répète le fidèle exemplaire (2). Mais c'est en » vain, aussi, qu'on polirait ce miroir, si les objets » lui manquent. Il faut que l'entendement unisse » et confonde sa propre existence avec celle des » choses : c'est une sorte d'hyménée entre l'âme » humaine et l'univers. Il faut donc voir ce que » comportent les conditions propres à l'une et à » l'autre (3). Malheureusement, les perceptions des » sens et de l'entendement sont tirées de l'ana» logie de l'homme lui-même, non de celle de » l'univers; l'entendement humain mêle et subs-

---

(1) *Novum organum*, pars 1, § 1.
(2) *Ibid.*, pars 1, § 124.
(3) *Ibid.*, præfatio, p. 9, 10, 12.

» titue sa propre substance à celle des choses, et, » par-là, dénature celle-ci (1). »

Bacon semblait ici se trouver conduit à discuter et à résoudre les questions posées par le scepticisme et l'idéalisme sur la légitimité et la réalité de la connaissance humaine; il n'a traité les premières que d'une manière générale; il a dédaigné les secondes, ou ne les a pas prévues, du moins, dans toute leur extension. Il n'a point sondé dans toute sa profondeur le grand problème qui a tant exercé les philosophes de tous les âges, et qui de nos jours a excité encore tant de controverses. Peut-être a-t-il jugé, comme la généralité de ceux qui se sont consacrés à l'étude des connaissances naturelles, que ce problème avait moins d'importance réelle que ne lui en attribuent certains philosophes; que ces questions subtiles, bonnes pour exercer la sagacité des élèves au sein des écoles, avaient peu d'intérêt pour les sciences positives, et ne pouvaient influer sur leur destinée; qu'elles ne pouvaient ni faire multiplier les découvertes, ni en faire contester le mérite. Quoi qu'il en soit, il a supposé les droits de la raison établis, et n'a point cherché à les établir; il a supposé que l'esprit de l'homme peut se mettre directement en rapport avec la nature, et n'a point examiné quelle est la nature du rapport qui s'établit entre l'un et l'autre.

(1) *Novum organum*, § 41.

« Le doute a deux sortes d'avantages : il protége » la philosophie contre les erreurs ; il signale les » lacunes de la science, et provoque ainsi les re- » cherches. Mais le doute a en même temps un ex- » trême danger, lorsque, cessant d'être suspensif, » d'être une simple préparation, il tend à se per- » pétuer et à devenir définitif. Ainsi se transmet » cet esprit de controverse qui s'applique plutôt à » nourrir l'incertitude qu'à la résoudre, qui s'exerce » à trouver des raisons pour et contre, esprit qui » domine surtout chez les jurisconsultes, chez les » gens de lettres, qui séduit les orateurs, lorsque » cependant le légitime usage de la raison est de » convertir le doute en certitude, et non les choses » certaines en doute (1). Il y a deux excès égale- » ment à craindre : l'un qui consiste à affirmer » légèrement et à introduire le dogmatisme dans les » sciences ; l'autre qui consiste à ne point conclu- » re et à ouvrir une recherche qui n'a point d'is- » sue ; l'un rabaisse l'entendement, et l'autre l'é- » nerve. On ne doit pas s'étonner que plusieurs » philosophes, et même très distingués, en voyant » combien étaient arbitraires et confuses les no- » tions fondamentales sur lesquelles repose la

---

(1) *Dubitationes, in codicillos relatæ, totidem spongiæ sunt, quæ incrementa scientiæ perpetuò ad se sugunt et alliciunt, undè fit ut illa, quæ, nisi præcessissent dubitationes, leviter et sicco pede transmissa fuissent, dubitationum admonitu attentè et studiosè observentur.* — De Augmentis, l. III, c. 4, p. 189.

» science humaine, lui aient refusé toute certitude, » et n'aient espéré lui voir obtenir que la vraisem- » blance ou la probabilité. C'est ce qui dut arri- » ver et arriva surtout dans l'école de Platon. Le » tort des académiciens et des sceptiques fut de » calomnier les perceptions des sens; ils renver- » saient ainsi, par leurs racines, les connaissances » humaines (1). »

» C'est en effet par les perceptions des sens que » l'esprit humain appréhende et pénètre les cho- » ses. La science humaine dérive des sens; les » images des sens transmises à l'esprit devien- » nent la matière des jugements de la raison; la » raison, à son tour, les rend épurées, rectifiées (2). » C'est donc des sens que la vraie philosophie doit » prendre son point de départ, pour ouvrir à l'en- » tendement une voie directe, constante et sûre. » Ce n'est pas que les sens soient la vraie mesure » des choses; souvent ils nous trompent, souvent » ils nous refusent leurs secours; mais ils se recti- » fient les uns les autres; ils sont rectifiés par la » raison (3). » Le travail qui opère cette rectification par des comparaisons judicieuses est ce que

(1) *De augmentis*, l. V, c. 2, p. 271. — *Novum organum*, pars 1, § 67.

(2) *De augmentis*, l. III, c. 1, p. 158; l. V, c. 1, p. 262. — *Omnis interpretatio naturæ incipit à sensu; atque è sensuum perceptionibus, rectâ, constanti et munitâ viâ ducit ad perceptiones intellectus, quæ sunt notiones veræ et axiomata* (Novum organum, pars 2, § 38).

(3) *Novum organum*, præfatio, p. 8; pars 1, § 41; pars 2, § 38.

Bacon appelle proprement *l'expérience*. L'expérience, telle qu'il la définit, n'est donc pas le simple recueil des perceptions immédiatement transmises par les sens et reçues d'une manière toute passive par l'entendement. « Les sens prêtant leur » ministère à l'expérience, c'est l'expérience qui » juge de la qualité des choses. On ne peut vaincre » la nature qu'en lui obéissant d'abord ; mais l'ex- » périence ensuite l'interroge, l'interprète, et pé- » nètre ses secrets les plus intimes (1). »

Ici encore se présentait à Bacon une question difficile et grave, liée à celle que nous indiquions tout-à-l'heure ; on pouvait s'attendre qu'il eût cherché à expliquer précisément comment les perceptions des sens acquièrent, par les rectifications qu'elles subissent, une garantie qu'elles n'ont point par elles-mêmes; en quoi leurs illusions diffèrent de leur fidélité; comment, de l'incertitude dont il les accuse à leur naissance, elles passent à cette certitude qu'il leur attribue ensuite. Mais Bacon n'a point abordé cet examen, n'a pas même paru en sentir la nécessité. Il s'est contenté de décrire les procédés et les précautions à l'aide desquels les rectifications doivent s'exécuter.

Bacon semble aussi constamment supposer qu'il n'y a de vérités abstraites et spéculatives, ou, suivant son langage, qu'il n'y a *d'axiomes*, que les

---

(1) *Novum organum*, præfatio, p. 8 ; pars 1, § 3, 97, etc.

propositions générales déduites des expériences particulières; que les deux seules voies qui s'ouvrent à l'esprit humain commencent toutes deux aux sens. Le seul reproche qu'il fasse aux philosophes qui se sont égarés dans la région des théories, c'est de s'être trop hâtés de conclure des faits particuliers aux généralisations les plus étendues (1). Nulle part il n'accorde une place à l'ordre des vérités abstraites qui brillent de leur propre évidence, dont le caractère propre est d'être conditionnelles et hypothétiques, qui sont ainsi indépendantes de toute observation positive, et qui servent de premier fondement aux démonstrations *à priori*. Cette omission laisse dans le plan de Bacon un vide fâcheux; elle jette une grande obscurité sur une partie essentielle de son système; elle nous explique comment il a méconnu les immenses résultats que promettait l'application de la géométrie et du calcul aux sciences physiques, et pourquoi, en particulier, il jugea mal la marche de l'astronomie (2). Au surplus, Bacon n'était pas géomètre, et cette circonstance a exercé aussi une influence sensible sur le cours de ses idées.

En général, il règne un vague extrême dans les doctrines de Bacon sur tout ce qui tient aux no-

(1) *Novum organum*, pars 1, § 19, 20, 22, etc.

(2) On sait que Bacon se refusait à admettre le système de Copernic, qu'il rejetait le vide, etc.

tions primitives et aux plus intimes prérogatives de la raison.

Ce serait cependant commettre envers Bacon une extrême injustice que de le ranger au nombre des apologistes de l'empirisme. Quelques esprits superficiels ou prévenus ont pu se laisser tromper à cet égard par l'omission que nous venons de signaler. Plusieurs admirateurs de Bacon, croyant être ses interprètes, n'ont pas hésité à lui prêter l'opinion qui rejette toute recherche des causes. Plusieurs partisans exclusifs des spéculations abstraites, toujours disposés à voir l'empirisme là où l'on invoque ces lumières de l'expérience qui leur sont si importunes, ont supposé que Bacon avait refusé à la science le secours des vérités rationnelles. On ne peut méconnaître davantage la pensée de Bacon. Le but qu'il s'est proposé, au contraire, est de rendre plus étroite et plus sacrée l'alliance des deux puissances de l'esprit humain, l'expérience et la raison (1). Il se plaint de ce que la plupart de ceux qui ont cultivé les sciences se sont jetés dans l'empirisme ou le dogmatisme. Il compare les premiers aux fourmis qui ne font qu'entasser, les seconds aux araignées qui ne font que tisser une toile avec des fils tirés d'elles-mêmes; il compare le vrai philo-

---

(1) *Itaque ex harum facultatum (experimentalis scilicet et rationalis) arctiore et sanctiore fœdere, etc.* — Novum organum, pars 1, § 95.

sophe à l'abeille qui emprunte la matière, mais la transforme et la digère. « Le philosophe, dit-il, » ne se renferme pas dans sa seule pensée; il ne » se borne pas non plus à conserver dans sa mé- » moire les faits tels qu'ils ont été recueillis; mais » il change et élabore ces matériaux et les res- » titue sous une forme nouvelle. » Les opinions des empiriques paraissent même à Bacon plus monstrueuses et plus difformes que celles des rationalistes. Les vérités générales ou les axiomes conservent, à ses yeux, une haute dignité et une fécondité précieuse. « Ces vérités occupent toutes » les sommités de la science, et s'il faut partir des » vérités particulières pour s'élever jusqu'à elles, » c'est en redescendant des hauteurs où elles rési- » dent qu'on parvient à interpréter la nature et » qu'on donne la vie aux sciences (1). En concluant » d'un fait à un autre, d'une manière immédiate, » on n'a encore qu'une sorte d'expérience mécani- » que, attachée à la lettre, si l'on peut dire ainsi; la » vraie expérience, celle qui constitue l'interpréta- » tion de la nature, s'élève des faits aux principes, » lesquels signalent à leur tour des faits nouveaux. » Les sciences rationnelles sont la clef de toutes les » autres, elles sont les arts des arts (*artes ar- » tium* (2)). »

---

(1) *Novum organum*, pars 1, § 19 à 22, 24, 26, 28, 64, etc., etc.
(2) *De augmentis*, l. V, c. 1, p. 264; c. 2, p. 272.

Bacon adopte et s'approprie le célèbre axiome : *Savoir, c'est connaître les causes.* « La science et la » puissance de l'homme reposent également sur » cette connaissance. Les causes sont la lumière » de l'étude et le moyen de l'action. C'est de la dé- » couverte des lois (Bacon les désigne par le nom » de *formes*) que découlent tout ensemble et la vraie » science, et la libre opération dans les arts ; mais » il ne suffit pas de connaître les causes prochai- » nes et spéciales; il faut atteindre aux causes les » plus générales et les plus élevées (1). »

Quelles sont les fonctions précises que les vérités rationnelles remplissent dans leur combinaison avec les vérités expérimentales ? Quel est le caractère propre de la cause, et comment l'esprit humain arrive-t-il à la connaissance des causes ? Si Bacon n'a pas toujours résolu ces questions avec bonheur, si, en cherchant à les examiner, il a manqué souvent d'exactitude et de clarté, du moins il les a envisagées sous un point de vue qui lui appartient en propre. Pour le bien saisir, il faut se rappeler l'idée qu'il s'est formée de la philosophie première et de la métaphysique, ainsi que de leurs rapports avec la physique proprement dite.

« La philosophie a trois objets : Dieu, la natu- » re, l'homme ; et il y a aussi trois sortes de

(1) *Novum organum*, pars 1, § 3; pars 2, § 2, 3.

» rayons par lesquels les choses nous affectent : » la nature frappe par un rayon direct ; Dieu, par » un rayon réfracté au travers de ses œuvres ; » l'homme, par un rayon réfléchi. Toutes les scien- » ces ne sont que des branches sorties d'un même » tronc commun. La philosophie abandonne les » individus ; elle embrasse les notions qui en sont » abstraites ; elle les compose, les analyse, d'après » la loi de la nature et l'évidence des choses (1). » Il y a donc une science universelle, mère de » toutes les autres, qui doit être constituée avant » elles : c'est la *philosophie première*, c'est la science » de la sagesse. Elle occupe la sommité des choses ; » elle est le réceptacle des axiomes qui gouvernent » à la fois toutes les sciences spéciales Cette *philo-* » *sophie première* est neuve encore. Le mélange con- » fus de théologie naturelle, de logique, de phy- » sique, qu'on nous a donné jusqu'à ce jour sous le » même nom, qu'on a placé au faîte du système » des connaissances, qui a ébloui par son faste, » qui a séduit la vanité humaine, n'a rien de com- » mun avec celle que je propose (2). »

Bacon essaie de donner un certain nombre d'axiomes qui appartiennent, suivant lui, à cette philosophie universelle. Mais ses exemples ne sont pas heureux ; ils n'offrent guère que des assimila-

---

(1) *De augmentis*, l. II, c. 1, p. 92.
(2) *Ibid.*, l. III, c. 1.

tions forcées, plus métaphoriques que réelles (A). « La philosophie première a encore une autre par» tie, celle qui traite *des conditions adventices ou trans» cendantes des choses*, comme *l'être* et le *non-être*, le » *possible* et l'*impossible*, le *semblable* et le *divers*, *peu* » et *beaucoup*, etc.; genre de considérations qui ne » contribue pas peu à la dignité et à l'utilité des » sciences, quoiqu'il soit plus propre à fournir des » moyens de raisonnement qu'à éclairer sur l'exis» tence des choses. » Bacon ne considère au reste ces conditions transcendantes que dans leur *sens physique*, et non dans ce *sens logique* qui sert d'objet aux théories de l'école. Les exemples de cette seconde espèce que nous trouvons dans Bacon ont peu de mérite, justifient mal le titre de science universelle, et ne présentent guère que quelques problèmes de physique ou d'histoire naturelle (1).

La *métaphysique*, telle que Bacon l'entend, diffère essentiellement de la science à laquelle on a donné ce nom dans les écoles d'après Aristote, ou du moins d'après ce qu'on a supposé d'Aristote. La métaphysique de Bacon diffère même de sa philosophie première; elle lui est subordonnée; elle n'occupe que le second rang dans l'ordre de la dignité, de l'universalité, de l'importance. Cette métaphysique nouvelle ne s'occupe donc point des conditions générales des êtres; elle ne

(1) *De augmentis*, l. III, c. 1.

s'occupe pas davantage de la théologie naturelle. « Elle ne comprend rien, dit Bacon, *hors de la na-» ture*; mais elle comprend *dans la nature* tout ce » qu'il y a de plus éminent. Elle fait partie de » l'histoire naturelle. Elle a cela de commun avèc » la physique théorique et spéciale, que l'une » et l'autre s'occupent de la recherche des causes. » Mais la métaphysique s'occupe des causes con-» stantes, et la physique spéciale des causes mo-» biles. La première s'élève aux abstractions; la » seconde se plonge dans la matière. La première » embrasse l'idée et l'intelligence; la seconde ne » suppose que l'existence et le mouvement (1). »

Bacon admet, avec Aristote et l'école, les quatre genres de causes: *efficientes*, *matérielles*, *formelles* et *finales*, et c'en est assez pour nous faire voir qu'il n'avait point porté dans la théorie des causes la profondeur de vues qu'on eût dû attendre de son génie. Les deux premiers genres, suivant lui, sont l'objet de la physique; les deux derniers, celui de la métaphysique.

« La métaphysique embrasse donc d'abord les » *formes* ou les lois; ce sont les *formes simples*, qui » sont en petit nombre sans doute, mais qui em-» brassent dans leurs mesures et leurs coordina-» tions toute la variété des choses. La forme est *la » vraie différence des choses*, *la source de l'émanation*, *la*

---

(1) *De augmentis*, l. III, c. 4, p. 169 et suiv.

» *première essence*, *la nature naturante*, la loi qui ré» git sa constitution. Ce ne sont point de simples » notions abstraites, ce sont les *déterminations de* » *l'acte pur* qui caractérisent les qualités fondamen» tales. La nature de chaque chose dépend néces» sairement de sa *forme*, paraît et disparaît infailli» blement avec cette forme. Découvrir ces *formes* » est le but et l'ouvrage de la science humaine. L'o» pinion s'est accréditée que les *formes essentielles* » ne pouvaient être découvertes; c'est une erreur. » Le génie de Platon jugea sainement que les *formes* » étaient le véritable objet de la science; Platon eut » seulement le tort de prendre ses *formes* hors de » la matière, lorsqu'il eût dû les déterminer dans la » matière même, et de s'égarer ainsi dans les spé» culations théologiques (1). Quoiqu'il n'y ait réel» lement dans la nature que des corps individuels, » exerçant des actes individuels, suivant une cer» taine loi, cette loi cependant, sa recherche, sa » découverte, son explication, sont le vrai fonde» ment de la science humaine. C'est à cette loi que » nous donnons le nom de *forme*.

» La métaphysique, considérée sous ce point

---

(1) *De augmentis*, l. III, c. 4, p. 192 à 197. — *Novum organum*, pars 2, § 1, 4, 16. — Le mot *forme* employée par Bacon prête à tant d'équivoques, et les notions qu'il s'en est faites sont tellement obscures, que nous avons cru devoir rassembler ici toutes les expressions dont il s'est servi sur ce sujet.

» de vue, offre deux précieux avantages : elle abré-
» gerait les longs circuits de la science ; elle éman-
» ciperait la puissance de l'homme, et ouvrirait
» un plus vaste champ aux opérations de cette
» puissance.

» La métaphysique s'occupe ensuite des fins.
» Les causes finales ne doivent point être bannies
» de la science ; elles doivent seulement y repren-
» dre leur vraie place. C'est à tort qu'elles ont été
» portées dans la physique, où elles ont mis ob-
» stacle à la recherche des causes naturelles : tel
» fut l'égarement de Platon et surtout celui d'A-
» ristote, bien moins excusable. Mais, dans l'or-
» dre de la métaphysique, les causes finales sont
» vraies et dignes d'investigation. Elles s'appli-
» quent aussi aux sciences civiles et populaires.

» Le système des connaissances humaines forme
» donc comme une immense pyramide. L'histoire
» naturelle occupe la base, la physique forme la
» seconde assise, la métaphysique se rapproche
» du sommet ; le faîte va se perdre dans la Divinité
» elle-même comme la source première de toute
» loi (1). »

En méditant les vues de Bacon sur les premiers principes des sciences, on y trouve, il faut le dire, quelque confusion et de l'incohérence.

---

(1) *De augmentis*, l. III, c. 4, p. 197 à 200. — *Novum organum*, pars 2, § 2, 3, 4.

On s'étonne qu'il ait voulu considérer les lois de la nature comme un genre de causes à part, lorsque ces lois gouvernent l'action de toutes les causes. D'après les idées propres à Bacon, il n'est pas une vérité générale dans la science qui ne doive être l'expression d'une loi naturelle. Il se contredit quelquefois sur les causes finales, ou du moins il ne paraît pas se bien entendre lui-même. Il a méconnu entièrement la dignité de la cause efficiente. « La cause efficiente, répète-» t-il souvent, n'est que le véhicule de la *forme* (1). » » Les limites qu'il a voulu établir entre la philosophie première et la métaphysique, entre celle-ci et la physique spéculative spéciale, sont vagues et incertaines. Vainement Bacon a espéré constituer les deux ordres les plus relevés de sa pyramide; on n'y peut voir réellement qu'une même science traitée sous un point de vue plus ou moins général. Aussi, a-t-il vainement provoqué par ses vœux la création de cette philosophie première, de cette métaphysique, qu'il considérait comme des sciences distinctes de la physique générale spéculative.

La division que Bacon a introduite dans la physique elle-même donnerait lieu aussi à de graves critiques. « La physique, à son tour, se partage

---

(1) *Novum organum*, pars 2, § 21, etc.

» en trois branches : la première concerne l'ori-
» gine des choses ; la seconde, l'ensemble de l'u-
» nivers ; la troisième, la nature divisée ou éparse.
» La troisième se divise en deux autres : l'une,
» celle des *choses concrètes* ou des substances ; l'au-
» tre, celle des *natures* ou des *accidents* ; et cette
» dernière enfin se répartit entre la doctrine des
» *schematismes* de la matière et celle des mouve-
» ments. »

Mais, au milieu de ces imperfections, de ces obscurités, les vues de Bacon se présentent avec une singulière grandeur ; elles renferment le pressentiment de hautes vérités. Il a jugé sainement les écarts des métaphysiciens, les préjudices immenses que ces écarts ont portés aux sciences, provoqué d'avance l'accomplissement du vœu de Newton en bannissant des régions de la physique la métaphysique ancienne, et rendu la science de la nature à sa propre et légitime indépendance. Il a banni également des régions de la physique ces fausses applications des idées théologiques qui y avaient été si malheureusement introduites, en rendant à la science le caractère profane qu'elle n'eût jamais dû perdre, et la liberté dont elle a droit de jouir. Mais il a fait voir en même temps que cette séparation ne servait pas moins les intérêts de la religion que ceux de la science ; il a fait voir que la physique, ramenée à l'exploration des causes naturelles, n'en conduisait que mieux à reconnaître le suprême

auteur et législateur de la nature (1). En cherchant à marquer les limites entre le domaine de la raison et celui de la foi, il a montré aussi quels utiles secours la foi attend de la raison (2). Sa philosophie est éminemment religieuse, et cette circonstance lui donne un nouveau degré d'élévation.

Bacon n'a cessé de répéter, sous toutes les formes, que l'expérience et la spéculation ne pouvaient se séparer l'une de l'autre ; que leur union seule peut rendre la science féconde. Le premier il a compris que cette fécondité consiste en ce que l'observation se transforme au sein des vérités générales, et dès lors va au devant des phénomènes nouveaux. « Il faut, dit-il, que les expériences puissent se convertir en axiomes, et » que les axiomes ouvrent la voie à des expériences » nouvelles (3). » Trop souvent, sans doute, les aperçus de Bacon ne sont que des éclairs sillonnant les nuages, mais ce sont les éclairs du génie.

Quelquefois on serait tenté de croire que Bacon ne comprend dans la nature que les phénomènes matériels et extérieurs, qu'il laisse en dehors de ce grand théâtre l'être qui y occupe le premier rang : l'homme. Il est difficile même de concevoir quelle place il assignait à l'étude de

---

(1) *De augmentis*, l. III, c. 4, p. 200.
(2) *Ibid.*, l. III, c. 1, 2; l. IX, c. 1.
(3) *Ibid.*, l. VI, c. 2. — *Novum organum*, pars 1, § 18 et suiv.

l'homme dans sa pyramide. Il a certainement trop isolé cette étude; il ne lui a point assigné le rang qu'elle a droit de réclamer; il a aussi trop méconnu le grand foyer de lumière qui réside dans le témoignage de la conscience intime. Nulle part il ne signale d'une manière expresse cette seconde source, cette source si essentielle des connaissances humaines. Il y a du moins quelque chose de louche et d'incertain dans le langage de Bacon, lorsqu'il parle de l'observation et de l'expérience; on ne voit point assez qu'il y comprenne l'ordre de faits que nous révèle la réflexion sur nous-mêmes. Aussi, chancelle-t-il lorsqu'il s'agit de poser les principes fondamentaux des sciences morales. Une grande partie de la loi morale lui paraît trop sublime pour que les lumières de la nature puissent y atteindre. Il reconnaît bien dans l'âme humaine « un instinct intérieur qui » lui révèle la loi de la conscience. » Mais cet instinct, loin d'être un flambeau, n'est qu'une certaine étincelle et comme un reste de notre pureté primitive. « Dans ce sens, dit-il, l'âme obtient » sans doute quelque lumière qui la rend capa- » ble de juger de la perfection et de discerner la » loi morale; mais cette lumière n'est point entiè- » rement claire; elle est plus propre à censurer » les vices qu'à faire pleinement comprendre les » devoirs (1). » Comme si ce n'était pas de la no-

(1) *De augmentis*, l. IX, c. 1.

tion du devoir que dérive la désapprobation du vice. Ailleurs cependant Bacon reconnaît et proclame une véritable science de l'*exemplaire des devoirs;* il espère même ouvrir et purifier la source des vérités morales. Mais la théorie qu'il nous annonce comme devant régénérer la science se borne à établir la subordination de l'intérêt individuel à celui de la communauté (1). Nous attendons en vain l'accomplissement de cette promesse; nous lui demandons en vain quelques lumières sur le principe de l'obligation morale; nous en espérons même en vain cette portion de la philosophie morale qui, reposant sur l'observation, devant offrir l'histoire des passions et celle des opérations de la volonté, semblait entrer si naturellement dans le plan de ses recherches. Nous cherchons vainement cette portion de la morale qui doit dériver des révélations intimes de la conscience (B).

Les regrets qu'il nous laisse s'accroissent encore, lorsqu'en lisant ces admirables axiomes que l'illustre chancelier a tracés sur les sources du droit, nous le voyons éclairer les sommités de la jurisprudence par les vérités éternelles de la morale. Il ne lui restait qu'à poursuivre sa route,

---

(1) *De augmentis*, l. VII, c. 1. — On est surpris de voir Bacon comprendre l'ouvrage de notre propre perfectionnement dans ce qu'il appelle le *bien individuel passif.* — *Ibid.*, l. VII, c. 2.

et, en remontant plus haut encore, à reporter sur la loi non écrite des considérations semblables à celles qu'il a si dignement appliquées aux lois positives.

Ce n'est pas sans une juste surprise que nous retrouvons dans Bacon la distinction de deux âmes, telle qu'elle avait été introduite par les péripatéticiens, « l'une *raisonnable*, qui est divine, » dit-il, et qui émane de la suprême intelligence; » l'autre *animale*, qui nous est commune avec les » brutes et qui provient des éléments de la ma- » tière. » Et il essaie de justifier cette distinction par des passages de l'Écriture sainte; il assigne même à l'étude de chacune de ces deux âmes une science spéciale. Il distingue encore une doctrine relative à la substance de l'âme, et une autre relative à ses facultés. Il renvoie à la théologie la doctrine qui traite de la substance de l'âme raisonnable. Il ne comprend dans les facultés de l'âme supérieure ou raisonnable que la divination et ce qu'il appelle la *fascination*, c'est-à-dire l'ordre de phénomènes merveilleux qui suppose une action de l'âme sur les corps étrangers, et il renvoie à l'âme inférieure ou sensible toutes les autres facultés intellectuelles (1). Il est difficile, on ne saurait se le dissimuler, de fonder la psychologie sur des notions plus imparfaites. Celles

---

(1) *De augmentis*, l. IV, c. 3.

que Bacon présente sur la perception et la sensation ne le sont pas moins (1). Nous applaudissons sans doute à Bacon, quand il se plaint de ce qu'on a trop exclusivement insisté sur les misères de la nature humaine et trop négligé d'étudier les prérogatives dont elle jouit, quand il provoque une recherche plus étendue de ces prérogatives; mais nous ne pouvons consentir avec lui à séparer l'étude de l'homme entre deux doctrines distinctes : l'une des misères, l'autre des prérogatives de notre nature. C'est se placer dans un faux point de vue, c'est rompre l'unité; nos infirmités et nos avantages sont attachés à la fois aux mêmes qualités, naissent de leur puissance et de leurs limites, demandent ainsi à rester en regard. Il ne nous est pas possible de séparer davantage la théorie de l'union de l'âme et du corps en deux parties distinctes, suivant que la première agit sur le second ou le second sur la première, l'action et la réaction se combinant sans cesse dans les phénomènes intellectuels et moraux (2). Mais combien Bacon se relève lorsque, embrassant d'un coup d'œil le système entier de nos facultés, il voit « l'homme, cet être intelligent et » actif, puiser à la même source et son instruction » et ses arts! La pureté de ses lumières et la liberté » de ses déterminations sont dans un naturel ac-

(1) *De augmentis*, l. IV, p. 260.
(2) *Ibid.*, l. IV, c. 1.

» cord, et il n'y a pas de plus intime union dans l'uni-
» vers que celle du vrai et du bon (1). » Combien d'observations délicates et justes sur les diverses fonctions de nos facultés intellectuelles se trouvent éparses dans ses écrits ! C'est ainsi qu'en voulant donner un exemple de l'utilité des faits comparés par espèces subordonnées, il tombe comme par hasard sur les phénomènes de la mémoire et décrit rapidement six lois principales sur l'association des idées (2). C'est ainsi que, dans ses *Essais civils et moraux*, il caractérise d'une manière rapide, mais profonde, les effets du naturel et ceux de l'habitude, les causes de l'athéisme et celles de la superstition, les impressions diverses que les innovations produisent sur les esprits, la création des nouvelles sectes, etc. (3). Avec quelle sagacité il explore les diverses infirmités de l'esprit humain ! C'est lorsqu'il s'agit d'arriver aux directions pratiques qu'on retrouve en lui l'observateur éminemment judicieux. Sa psychologie est tout active, si l'on peut dire ainsi ; il étudie les opérations de la raison, pour les rectifier ; sa logique se compose de deux parties également neuves : le tableau des erreurs qui égarent l'entendement humain, l'indication des procédés qui peuvent le conduire aux

---

(1) *De augmentis*, l. I, c. 1.— *Novum organum*, pars I, § 3, etc.

(2) *Novum organum*, pars II, § 26.

(3) *Essays civil and moral.— Of nature in men ; of custom and education ; of atheism, etc.*

découvertes. Ces deux parties se correspondent entre elles ; car ce que Bacon appelle la doctrine des *idoles* est à sa méthode pour l'*interprétation de la nature* ce que la théorie des sophismes était à la dialectique ordinaire (1).

Sans contester à Aristote le mérite d'avoir ingénieusement démêlé les vices des sophismes qui appartiennent au mécanisme du raisonnement, et d'avoir donné sur ce sujet d'utiles préceptes, Bacon reconnaît que Platon a eu celui de donner encore de meilleurs exemples. Mais les *sophismes des sophismes* sont, à ses yeux, les équivoques (2). En quelques lignes il a renfermé la substance du beau travail de Locke sur l'abus des mots (3). Bacon s'est surtout attaché à découvrir comment les images elles-mêmes que l'esprit humain se forme des objets deviennent des représentations infidèles et trompeuses. Voilà l'ordre de recherches qui lui appartient en propre et qu'il a suivi avec une rare sagacité ; c'est ici que les observations psychologiques se présentent en foule à lui. « Il y a des infirmités qui » sont inhérentes à la nature humaine, et le con» sentement universel, que d'autres considèrent

---

(1) *Novum organum*, pars I, § 40.

(2) *De augmentis*, l. V, c. 4, p. 298, 299, 302. — *Novum organum*, pars 1, § 59, 60.

(3) C'est ce qu'a déjà remarqué M. Dugald Stewart, *Hist. abrégée de la philosophie*, trad. de Buchon, 1re partie.

» comme une preuve du vrai, n'est souvent qu'une » infirmité native et commune à tous les hommes : » nous voyons en lui un signe plus fâcheux que » favorable (1). Au nombre de ces dispositions » communes est celle qui rend l'esprit humain » naturellement docile aux affirmations les plus » positives; celle qui le porte à supposer en tout » plus d'ordre et d'égalité qu'il n'y en a réelle- » ment; celle qui lui fait préférer tout ce qui » survient, aux premières opinions dont il est » déjà imbu par goût ou par crédulité; celle qui » l'entraîne à céder facilement aux impressions » les plus soudaines et les plus vives; celle qui » l'empêche de se fixer et qui le pousse à péné- » trer, par une inquiétude insatiable, au delà » des limites qui lui sont fixées; celle qui l'asservit » aux passions de la volonté; celle qui accorde » une foi aveugle aux sens, ou, du moins, à leurs » perceptions immédiates; celle qui, par un excès » contraire, lui inspire un penchant téméraire » pour les principes abstraits, et qui lui fait at- » tribuer l'immutabilité à ce qui est mobile de sa » nature; celle, enfin, qui le conduit à se consi- » dérer lui-même comme le type normal de la na- » ture, et à chercher partout des assimilations à » ses manières d'être, à ses propres actes : c'est » une sorte d'*anthropomorphisme* familier et géné-

---

(1) *Novum organum*, pars 1, § 41, 77.

» ral (1). Il y a ensuite des dispositions personnelles » et relatives ; c'est ainsi, par exemple, que, par des » excès contraires, les uns s'attachent trop exclusi- » vement aux différences, d'autres aux analogies ; » que les uns se perdent tellement dans les détails, » qu'ils ne peuvent saisir l'ensemble, et d'autres » sont tellement absorbés et stupéfaits par la con- » templation des masses, qu'ils négligent les détails ; » que les uns se prosternent devant l'antiquité, » tandis que d'autres se précipitent au devant de » la nouveauté. Chacun à certaines idées favorites ; » chacun est dominé par une foule de préjugés » particuliers, nés de l'éducation, de l'habitude, » des circonstances (2). Il est des dispositions con- » tagieuses et qui se transmettent par le commerce » des esprits ; il est enfin des égarements de la rai- » son, dont la source est dans le vice de l'ensei- » gnement et dans la fausse direction donnée à » l'entendement humain. Il y a trois directions » fausses : l'une, qu'on peut appeler sophistique, » est celle du dogmatisme rationnel ; la seconde » est celle de l'empirisme ; la troisième, qu'on » peut appeler *superstitieuse*, emprunte à la théo- » logie des vues mystiques qu'elle introduit mal » à propos dans les sciences naturelles. C'est une » direction non moins fausse que celle qui prête

---

(1) *Novum organum*, pars 1, § 45 à 51. — *De augmentis*, l. I, c. 4, p. 300 et suiv.

(2) *Novum organum*, pars 1, § 53 à 59.

» à la nature une manière de procéder semblable » à celle de nos arts; telle est également celle qui » s'attache aux principes élémentaires et fixes des » choses, plutôt qu'à leurs principes actifs (1). Il » y a une intempérance philosophique qui abuse » ou de l'affirmation, ou du doute. Il y a une ambi- » tion des esprits distingués eux-mêmes, qui les » enfle et leur inspire des espérances présomp- » tueuses. On peut, du reste, rapporter à quatre » chefs principaux les causes de nos erreurs : la » première est dans la faiblesse ou les méprises des » sens; la seconde, dans le vague et la confusion » des notions tirées des impressions sensibles; la » troisième, dans les inductions trop légèrement » établies; la quatrième, dans l'empressement » excessif à établir les principes les plus géné- » raux, pour en déduire les vérités intermédiai- » res (2). »

Après avoir indiqué les infirmités de l'esprit humain, Bacon cherche un instrument qui puisse en assister la faiblesse. « Le boiteux, dit-il, qui » suit la bonne route, dépasse le coureur agile en- » gagé dans une fausse voie. —La méthode est l'ar- » chitecture des sciences; la méthode doit servir » tout ensemble de secours pour les sens, pour la » mémoire et pour la raison.—La logique a quatre

(1) *Novum organum*, pars 1, § 62 à 67.
(2) *Ibid.*, pars 1, § 69.

» branches : elle comprend l'art d'inventer, celui » de juger, celui de retenir, celui de transmet- » tre (1). »

Bacon, comme nous l'avons vu, ne conteste point à l'art du syllogisme, tel qu'Aristote l'a constitué, le mérite de servir aux sciences qu'il appelle populaires, comme l'éthique, la politique, la jurisprudence; mais il considère cet art comme absolument stérile dans l'étude de la nature; il est sans emploi pour les découvertes (2). Bacon est loin de refuser un mérite réel à cet art qui, d'après Aristote, a reçu le nom de *topique*, et qui présente d'avance comme un cadre des questions qui peuvent être élevées sur un sujet donné; mais il désire que la topique générale fournisse ses secours moins à l'argumentation qu'à la méditation; qu'elle nous suggère moins ce qu'il y a lieu d'affirmer que ce qu'il y a lieu de chercher. « Une interrogation bien posée, dit-il, est la » moitié de la science. » Il désire que la topique particulière soit traitée avec plus de profondeur et de soin; qu'au lieu d'embarrasser de subtilités les sujets déjà connus, elle pénètre dans les choses plus lointaines; il en donne lui-même quelques exemples (3).

La logique instituée par Bacon diffère de celle

(1) *Novum organum*, pars 1, § 2, 9, 61. — *De augmentis*, l. V, c. 1; l. VI, c. 2, p. 352, etc.

(2) *De augmentis*, l. V, c. 1, p. 272, etc.

(3) *Ibid.*, l. V, c. 3, p. 288, 289.

qui a été jusqu'alors en usage, sous trois rapports principaux : dans la manière de commencer les recherches, elle prend les choses beaucoup plus haut, soumet à l'examen ce que la logique ordinaire adopte sur la foi d'autrui; dans l'ordre des démonstrations, au lieu de s'élancer du premier saut aux principes les plus généraux, pour en déduire ensuite les vérités moyennes, elle s'élève graduellement des faits particuliers à des propositions toujours plus générales, suivant une progression régulière; dans son but, enfin, elle tend à inventer et à apprécier, non pas simplement les arguments et les probabilités, mais les choses réelles et les moyens d'action. Une seule méthode la constitue : c'est l'induction, l'induction qui jusqu'alors n'avait été conçue et essayée que d'une manière imparfaite, étroite, à laquelle Bacon confie le grand ouvrage de la restauration de la science et de l'interprétation de la nature (1).

L'induction est donc tout ensemble l'instrument du jugement et celui de l'invention; « car, » en l'employant, l'esprit découvre et juge » par le même acte; c'est une méthode intui» tive (2). »

Bacon n'est pas toujours clair lorsqu'il prétend

---

(1) *Novum organum*, præfatio, etc.
(2) *De augmentis*, l. V, c. 6.

expliquer son *induction*, et le caractère propre de cette méthode se montre mieux dans l'exemple de ceux qui l'ont appliquée que dans les maximes de celui qui l'a proposée. On peut lui faire aussi le même reproche qu'a justement essuyé la Dialectique d'Aristote; l'immense appareil de ses règles, l'extrême subtilité des distinctions, le détail minutieux des cas qu'elle a voulu prévoir, en rendent l'étude et l'emploi si difficiles, qu'il est bien plus opportun pour la raison, en se pénétrant du principe de la méthode, de l'appliquer directement elle-même, que de recourir à ses préceptes dans les applications particulières.

L'exécution du plan de Bacon est restée, d'ailleurs, très incomplète, et il en est plusieurs parties qu'il n'a pas même ébauchées.

Bacon n'a jamais donné de son *induction* une définition exacte et précise. S'il nous était permis de hasarder ce qu'il n'a pas voulu faire, nous dirions que cette méthode consiste à conclure des faits donnés, par une expérience déjà obtenue, à d'autres faits qui ne peuvent être encore directement observés; que cette méthode repose sur la généralité des lois qui résultent d'une comparaison méthodique des phénomènes déjà connus, et qu'elle procède à l'aide des transformations opérées par l'entendement, avec lesquelles on retrouve, dans les faits qu'il s'agit de prévoir ou de découvrir, les conditions propres aux lois reconnues, d'après l'observation des faits constatés.

Mais elle fait plus encore : elle ne se contente point de recueillir et de constater avec soin les phénomènes, tels que la nature les offre à nos regards ; elle interroge, elle tourmente la nature elle-même ; par de savantes opérations, elle provoque et obtient de nouveaux phénomènes ; elle dégage successivement les faits des circonstances accidentelles qui les compliquent ; elle multiplie ainsi à volonté les expériences. On pourrait dire que cette méthode se compose essentiellement des quatre arts suivants : l'art d'observer, celui d'expérimenter, celui d'assembler, de comparer et de coordonner les résultats des deux précédents, celui de transformer ces résultats en applications de nouvelles connaissances.

L'induction, en fondant les lois, a trois objets à remplir.

Pour déterminer avec précision une loi, il est nécessaire de réunir sans exception toutes les conditions qui lui sont propres, et d'éliminer exactement toutes celles qui lui sont étrangères.

Une loi est d'autant plus simple, que, par une plus grande généralité, elle embrasse une plus grande masse de phénomènes. On peut ainsi mesurer la subordination des lois par l'échelle des genres ; on limite la loi plus générale par celle qui l'est moins immédiatement ; on remonte à la première par l'exclusion de la seconde. La loi physique est la détermination exacte du mode d'un phénomène, qui permet d'en prédire tous

les détails pour un quelconque de ses cas, et d'en développer toutes les analogies. Bacon la définit comme Galilée l'a mise en lumière, lorsqu'il a découvert celle qui gouverne la chute des graves et l'oscillation du pendule.

Il y a des lois qui gouvernent l'état permanent ou la constitution des êtres ; il y en a qui gouvernent les changements qu'ils subissent, l'action qu'ils exercent ou reçoivent.

Nous pensons qu'on peut rapporter aux sept points de vue principaux que nous venons d'indiquer toutes les branches de la méthode de Bacon, les huit parties même qu'il n'a point exécutées et qu'il s'est borné à faire entrevoir; nous y trouvons aussi tout ensemble et le moyen de résumer les détails si étendus des deux parties qu'il a traitées, et de leur donner une simplicité et une clarté qu'on ne trouve malheureusement point dans les ouvrages de ce grand homme.

En rectifiant ainsi son plan, c'est à l'art d'observer que nous rattachons les secours qu'il veut apporter aux sens, dans ce qu'il appelle les prérogatives des faits, comprises sous le titre *d'instances de la lampe*, soit que ces secours étendent le regard de l'homme, le rendent plus distinct, ramènent à la portée des sens les objets qui leur échappaient, suppléent, au besoin, à leur perception directe, ou excitent leur attention (1).

---

(1) C'est ce que Bacon appelle *instantiæ januæ, citantes, viæ,*

Nous rapportons à l'art d'expérimenter, soit les préceptes de Bacon sur la variation des expériences, leur translation, leur conversion, leur application, leur combinaison, soit les moyens tracés pour mesurer les espaces, les temps, les quantités et la balance des forces, pour employer les puissances naturelles elles-mêmes et les circonstances, comme autant d'instruments, soit les précautions recommandées, dans les expériences nouvelles, sur le soin de constater l'exactitude des faits, de noter ceux qui sont douteux; nous y comprendrons aussi les instruments et les appareils à l'égard desquels Bacon avait promis un travail qu'il ne nous a point laissé (1). Les exemples que fournissent à l'induction les œuvres de la puissance humaine, les productions de l'industrie, les découvertes de tout genre, furent en eux-mêmes une sorte d'expériences tentées dans un but spécial, quelquefois le don du hasard. L'histoire des arts devient, par l'emploi qu'en fait l'induction, un théâtre d'observation (2).

Nous rapportons à la classification des phéno-

---

supplementi, persecantes. — NOVUM ORGANUM, pars 2, § 39, 40, 42, 43. — PARASCEVE AD HISTORIAM NATURALEM, § 9.

(1) *Instantiæ virgæ, curriculi, quanti, luctæ, innuentes, polychrestæ, magicæ.* — NOVUM ORGANUM, pars 2, § 45 à 51. — PARASCEVE AD HISTORIAM NATURALEM, § 7.

(2) *Instantiæ potestatis seu fascium.*—NOVUM ORGANUM, pars 2, § 31. —PARASCEVE AD HISTOR. NATUR., § 5.

mènes la confection de ces trois grandes tables ou coordinations recommandées par Bacon, et qui doivent offrir la comparaison des exemples positifs, des exemples négatifs, des exemples gradués (1).

Nous rapportons à la transformation des expériences ses aperçus trop peu développés sur le procédé par lequel l'esprit humain redescend des axiomes aux faits, ses vues sur les essais, les ébauches qu'il appelle *les premières déductions*, la théorie qu'il avait promise sur les prérogatives des natures, sur l'art d'appliquer la théorie à la pratique, et sur l'échelle ascendante et descendante des axiomes (2).

Nous rapportons au choix des phénomènes nécessaire pour déterminer exactement le caractère de la loi, en y faisant entrer toutes les conditions qui lui appartiennent, les exemples qu'il donne de la propriété s'annonçant commune à la fois ou à la fois étrangère à toute une espèce, toujours annexée à une autre propriété ou toujours séparée d'elle, apparaissant ou disparaissant, se déployant dans son *maximum* ou réduite à sa plus faible expression, ressortant

(1) *Novum organum*, pars 1, § 102; pars 2, § 11 à 15. C'est ce que Bacon appelle *comparentia instantiarum ad intellectum*. — V. aussi PARASCEVE AD HISTOR. NATUR., § 10.

(2) *Novum organum*, pars 1, § 103 et suiv.; pars 2, § 10, 20. C'est ce que Bacon appelle *vindemiatio prima de formâ calidi*.

dans des analogies lointaines et inattendues, signalée dans certaines exceptions qui sont comme des secrets de la nature, ou même dans ce qu'on appelle les monstres (1), comme aussi en général tous les exemples qui peuvent servir d'indicateurs à l'esprit humain (2). Ainsi on parviendra à concevoir la loi dans toute l'étendue de ses applications. « L'univers ne doit point être restreint » aux bornes étroites de l'esprit humain; c'est » l'esprit humain qui doit être étendu à toute la » grandeur de l'univers (3). » Et, pour circonscrire ces applications, pour exclure de la loi les conditions qui lui sont étrangères, nous consulterons les préceptes que donne Bacon sur l'*exclusion* ou la *réjection* des faits (4); les exemples qu'il présente sur les limites auxquelles s'arrête une propriété, soit dans son *maximum*, soit dans son *minimum*, sur la séparation que peuvent éprouver des propriétés ordinairement unies, sur la nécessité où se trouve quelquefois l'esprit humain d'opter, pour l'explication d'un phénomène, entre deux suppositions incompatibles (5).

---

(1) *Instantiæ solitariæ, migrantes, ostensivæ, clandestinæ, conformes, monodicæ, deviantes, comitatûs et hostiles.* — NOVUM ORGANUM, pars 1, § 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33.

(2) *Instantiæ innuentes.* — NOVUM ORGANUM, pars 2, § 49.

(3) *Parasceve ad hist. natur.*, § 4.

(4) *Novum organum*, pars 1, § 101; pars 2, § 16, 18.

(5) *Instantiæ subjunctivæ, seu termini, crucis, divortii.* — NOVUM ORGANUM, pars 2, § 34, 36, 37.

La subordination des lois respectives ressortira dans les exemples que donne Bacon du genre caractérisé par les groupes des espèces inférieures, propriétés communes à la fois à deux espèces; d'une propriété se retrouvant dans des espèces différentes et leur servant de lien commun ; dans ce que Bacon appelle les *vertus cardinales* et les *formes simples*. Elle marquera les degrés de l'échelle que Bacon veut construire pour l'entendement, et qui doit s'élever de généralités en généralités, suivant les comparaisons progressives (1).

Enfin, à l'étude des lois qui gouvernent la constitution fixe des êtres, ou qui régissent leurs changements et leur action, se réfèrent les vues de Bacon sur ce qu'il appelle les *schematismes cachés*, ou les *textures*, et les *progrès continus*; ainsi que les conseils qu'il donne sur l'art de remarquer et de suivre la marche, le développement insensible et graduel des opérations de la nature (2).

« La nature, dit-il, tantôt libre et abandon-
» née à elle-même, suit son cours régulier; tantôt,
» contrariée par les obstacles que lui oppose la ma-
» tière, est violemment détournée de sa marche
» accoutumée; tantôt, soumise au joug de l'homme,

---

(1) *Novum organum*, præfatio, p. 13; pars 1, § 103, 104. — *Instantiæ constitutivæ seu manipulares, limitatæ, fœderis.* — NOVUM ORGANUM, pars 2, § 2, 3, 17, 26, 31, 35. — PARASCEVE AD HISTOR. NATUR., § 10, etc.

(2) *Novum organum*, pars 2, § 1, 3, 10.

» produit un nouveau théâtre et comme un nou- » vel univers (1). »

Nous regrettons qu'il n'ait point exécuté les traités qu'il nous avait promis sur les moyens de rectifier l'induction, sur les secours qu'elle peut recevoir, sur l'art de limiter les recherches humaines, sur les préliminaires de toutes recherches, sur cette philosophie nouvelle qui devait servir d'échelle à l'entendement. C'est là qu'il devait déployer ces exemples lumineux, qui auraient été comme « des types et des mo- » dèles exprimant la marche générale de l'esprit » humain, les procédés et l'ordre qu'il suit dans » ses découvertes (2). » Du reste, les nombreux exemples spéciaux et secondaires dont il appuie ses conseils dans le *Novum organum*, ordinairement empruntés à la physique, n'accusent que trop l'état d'enfance où était alors la science, et, il faut le dire aussi, ce qui manquait aux études de Bacon lui-même.

Le but essentiel de sa méthode est de rendre la science active, de *résoudre l'expérience*, de l'analyser, pour nous servir de ses expressions, et de la rendre féconde, en la rendant applicable (3). Cette méthode ne s'adapte unique-

---

(1) *Parasceve ad hist. natur.*, aphor. 1. — Le second de ces trois points de vue est exprimé d'une manière inexacte.

(2) *Novum organum*, præfatio, p. 16.

(3) *Ibid.*, præfatio, p. 6 et 12.

ment qu'aux sciences expérimentales; elle ne peut avoir d'emploi dans les sciences purement abstraites, quoique Bacon croie la retrouver en partie dans Platon, lorsque celui-ci développe les définitions et les idées (1). Elle n'a, par la même raison, aucun rapport avec les méthodes des géomètres. Mais, dans la sphère qu'elle embrasse, elle a reçu la plus authentique et la plus brillante confirmation. L'histoire des découvertes des deux derniers siècles lui sert de témoignage et de commentaire. Bacon est devenu le législateur des sciences physiques, et il a consacré, comme il le désirait (2), l'hyménée indissoluble de l'expérience et de la raison.

Indépendamment de cet instrument nouveau dont il a voulu munir l'entendement humain, Bacon nous donne souvent, sur la manière de cultiver et de diriger notre esprit, des conseils pratiques dont l'utilité n'est pas moins réelle; tels sont ses vues sur ce qu'il appelle tour à tour ou les *géorgiques de l'âme*, ou la *pharmacopée des maladies de l'esprit*, ses conseils sur la formation des habitudes, sur la manière d'user des livres, sur le choix d'un but, sur les études (3). Quoiqu'il n'ait accordé aux méthodes d'enseignement qu'une importance secondaire,

---

(1) *Novum organum*, pars 1, § 105.

(2) *Ibid.*, præfatio, p. 3.

(3) *De augmentis*, l. VII, c. 1, 3. — *Essays civil and moral*; *of studies.*

il les a cependant éclairées par de judicieux préceptes. En quelques mots il a prononcé l'arrêt de Raymond Lulle, caractérisé La Ramée ; en quelques maximes il a d'avance tracé la route à J.-J. Rousseau : « Gardons-nous des commentaires, » des méthodes qui abrégent, d'une certaine pré» cocité de doctrine, qui inspire la présomption » aux élèves ; favorisons la liberté des esprits, ap» proprions les études à leurs dispositions parti» culières (1). »

Bacon, d'ailleurs, ainsi que nous l'avons remarqué, enseigne moins qu'il ne prédit ; il ne fonde pas de doctrines ; il indique ce qu'il y a à faire, ou plutôt il le commande avec une autorité singulière. Debout sur une éminence qui domine au loin et les siècles passés et les siècles à venir, il promène ses regards sur les uns et sur les autres, il les interroge tour à tour ; aux uns il demande ce qu'ils ont produit, aux autres ce qu'ils peuvent produire. Bacon a mille fois mieux servi les intérêts de la science par les lacunes qu'il y a signalées que par les principes dont il l'a dotée. Ses nombreux et magnifiques *desiderata* expriment les plus nobles besoins de l'esprit humain, et offrent une ample matière de méditations au génie ; deux siècles se sont écoulés, et tant et de si beaux problèmes n'ont point encore

---

(1) *De augmentis*, l. VI, c. 1, 4.

été résolus dans toute leur étendue. Parmi tant de recherches nouvelles qu'a provoquées Bacon, la philosophie lui rend grâce d'avoir demandé une histoire générale de l'esprit humain, un tableau des doutes restant à résoudre, un recueil de directions pratiques sur le premier de tous les arts, celui qui a pour objet de cultiver les facultés de l'âme; d'avoir sollicité une métaphysique nouvelle, qui renferme les plus vastes résumés de l'expérience, une grammaire intimement liée à la logique, qui révèle les rapports du langage avec les choses; d'avoir engagé les philosophes à ne point tant négliger les choses vulgaires, familières, mais à les exploiter aussi comme une source féconde d'instruction; d'avoir invité les hommes versés dans les affaires de la vie à revêtir aussi des formes de la science les faits qu'ils ont recueillis; d'avoir appelé la création d'une science de l'administration publique, et d'avoir même indiqué l'économie privée comme digne de recevoir un semblable présent (1). Beaucoup de gens ont loué Bacon, qui ne l'ont point compris, ou qui l'ont mal compris; mais il n'est personne qui l'ait compris et médité, sans avoir vu s'étendre l'horizon de sa pensée, sans avoir aperçu des régions nouvelles à explorer, et sans avoir senti ranimer dans son âme la noble ambition de les découvrir.

---

(1) *De augmentis*, l. III, c. 4; l. VI, c. 1; l. VII, c. 1; l. VIII, c. 2.

Cette étude n'est pas facile. Bacon, doué d'une imagination vive, désirant produire des impressions profondes, a poussé jusqu'à l'excès l'emploi du langage pittoresque, ou plutôt l'abus des métaphores. Souvent ses images sont augustes, magnifiques, ont quelque chose d'idéal ; elles semblent devoir être à jamais empreintes sur le frontispice du temple de la science, comme d'impérissables emblèmes ; mais trop souvent elles dégénèrent en une sorte d'hiéroglyphes, et la vérité s'éclipse sous les allégories, bien loin d'en être éclairée. Le style de Bacon a quelque chose de sacerdotal ; il est solennel, austère, plein de gravité, de majesté même ; mais il est souvent mystérieux et presque inintelligible ; Bacon affecte les dénominations insolites ; il se complaît à créer des termes nouveaux ; il donne souvent aux notions les plus simples une forme qui les rend obscures, en voulant les rehausser. Ses écrits n'avaient donc rien de populaire ; ils n'avaient également rien de didactique dans leur forme ; ils ne pouvaient s'adresser qu'à un petit nombre de penseurs (C).

Héritière de ses pensées, inspirée par son esprit, fondée elle-même d'après le plan qu'il avait conçu, la Société royale de Londres, Boyle à sa tête, devint comme un commentaire actif et vivant de ses maximes. Du moins trouva-t-il des penseurs empressés à le lire, capables de le méditer, et de faire fructifier ses vues, soit dans

sa propre patrie, soit dans les diverses contrées de l'Europe. Il paraîtrait même que ses écrits obtinrent d'abord un assentiment plus marqué sur le continent qu'en Angleterre, si nous en croyons le témoignage du docteur Rawley, qui avait été son chapelain particulier (1); et ce fut, dit Osborn, cette renommée éclatant au dehors qui imposa silence aux accusations que les théologiens anglais dirigeaient contre l'auteur du *Novum organum* (2).

Nous apprenons, en effet, par Osborn, que les théologiens scolastiques s'alarmèrent des écrits de Bacon, et allèrent jusqu'à y voir une faveur accordée à l'athéisme. Les coups portés à la philosophie d'Aristote par le père de la philosophie nouvelle furent le prétexte ou le motif de ces inductions. Aussi, les partisans d'Aristote furent-ils généralement soulevés contre une entreprise qui menaçait d'une ruine entière l'autorité de leur maître. Mais, s'ils s'armèrent pour sa défense, leurs armes eurent peu de force ; à peine cite-t-on aujourd'hui Alexandre Ross (3) et Stubbe (4); par leurs attaques on peut juger des autres ; elles

---

(1) V. la vie de Bacon, en tête de la *Ressuscitatio* de Rawley, 1657.

(2) *Miscellany of essays, paradoxes, and discourses* ; préface.

(3) *Arcana microcosmi.* — *With a refutation of lord Bacon's natural history.*

(4) *Legends no histories*, in-4°, Londres, 1670.

n'étaient pas de nature à fixer un instant l'attention des juges impartiaux et éclairés.

On ne peut dire que Bacon ait formé une école, même en Angleterre, dans le sens ordinairement attaché à ce terme ; mais son influence a été d'un ordre encore plus élevé; elle a surtout agi sur les hommes les plus distingués de son siècle, en leur faisant sentir la nécessité de changer la marche de leurs études, en leur indiquant l'ordre qu'ils y devaient suivre, le but qu'ils devaient s'y proposer. C'est le témoignage que lui rendent, entre autres, Robert Hooke, l'un des premiers mathématiciens et physiciens de l'Angleterre (1), le docteur Collins (2), Ben Johnson (3), Henry Wotton (4), le docteur Beale (5), Glanvill (6), le docteur John Wallis (7), Sprat (8), Havers (9). Le docteur Henry Power proclame Bacon le patriarche de la philosophie expérimentale (10). Evelyn déclare

(1) Posthumus works, p. 6.

(2) V. la vie de Bacon, par Rawley, où ce témoignage du docteur Collins est rapporté.

(3) *Ben Johnson's discoveries works*, t. VII, p. 100.

(4) V. les œuvres de Boyle, t. VI, p. 355.

(5) *Ibid.*, t. VI, p. 405.

(6) *Athenæ oxon.*, t. II, p. 665. — *Plus ultrà*, p. 4, 5, 52.

(7) *Account of his own life*, dans une lettre publiée avec l'appendice à la préface de Hearne à la chronique de Langtoft, n° IX.

(8) Hist. de la Société royale de Londres, p. 35.

(9) Dans la préface qu'il a mise en tête de sa traduction des Conférences philosophiques.

(10) *Experimental philosophy*, p. 82.

qu'il a émancipé la philosophie retenue jusqu'alors dans une misérable captivité (1). Le docteur Josué Childrey, qui, par son exemple, donna l'essor à une nouvelle classe de travaux sur l'histoire naturelle, crut devoir consacrer son propre ouvrage par le nom même de Bacon (2). Le poète Cowleylui décerne, dans son ode sur l'établissement de la Société royale, le titre de législateur. On s'accorda à désigner sous le nom de *philosophie nouvelle* l'ensemble des maximes et des conseils légués par ce grand homme. Les préventions des théologiens scolastiques ne purent cependant fermer l'accès des universités à cette philosophie. Dans une lettre au roi Jacques, le chancelier de Verulam annonce que son traité *De augmentis scientiarum* y a reçu un favorable accueil; l'université d'Oxford elle-même, si fermement attachée aux anciennes traditions, va jusqu'à comparer Bacon, dans une adresse présentée en 1623, à un Hercule dont la main puissante a reculé les bornes de la science humaine (3).

L'Allemagne, quoique appelée par la restauration philosophique dont elle fut redevable à Leibniz dans des voies différentes de celles qu'avait ouvertes le chancelier d'Angleterre, sut toutefois rendre un digne hommage au génie de

(1) *Evelyn's numismata.*

(2) *Britannia Baconica, or the natural rarities of England*, 1661.

(3) *Baconiana*, par Tenison.

celui-ci. Leibniz fut le premier à lui payer ce tribut dans toutes les occasions, et l'appela du nom de grand (1). Amos Commenius, du sein de ses spéculations mystiques, vénère les créations de Bacon (2) ; Buchner en signale les fécondes influences (3). Morhoff lui rapporte le mérite d'un grand nombre de découvertes dont il a donné le germe, et qui souvent lui ont été dérobées par d'autres (4) ; il nous apprend qu'en Hongrie même, en 1663, Bayer avait publié un extrait de la philosophie de Bacon (5). Puffendorff le place encore plus haut : « C'est ce grand chancelier Bacon, dit-il, qui a levé la bannière, provoqué la marche générale des découvertes (6). » Le savant Buddée, quoique si peu favorable à l'esprit d'innovation, représente Bacon comme ayant renversé le trône d'Aristote, comme ayant non-seulement tracé la vraie méthode, mais puissamment accéléré le progrès des découvertes scientifiques (7).

Bayle, qui s'étend peu en général sur les grands

---

(1) OEuvres de Leibniz, t. I, p. 341; t. II, 1re part., p. 121, 123, 367; 2e part., p. 198; t. V, p. 30, 368; t. VI, p. 245.

(2) *Physicæ ad lumen divinum reformatæ synopsis*, préface.

(3) *Academiæ naturæ curiosorum historia*, c. I, § 7.

(4) *Polyhistor.*, t. II, l. II, c. 1.

(5) Sous le titre de *Filum labyrinthi*, emprunté à l'un des fragments de Bacon.

(6) V. Pope Blount, *Censura celeb. auctor.*, p. 635.

(7) *Compendium hist. phil.*, p. 409, 410.

hommes de son siècle, n'a écrit que quelques mots sur Bacon; mais ce peu de mots dit beaucoup. Il nous apprend que les écrits de Bacon ont reçu dans le monde savant un accueil favorable; il leur assigne le rang le plus élevé parmi les productions de l'esprit humain (1). Quelques années plus tard, en présence de l'université de Leyde, dont il devenait le recteur, l'illustre Boërhaave, juge si compétent des progrès des sciences positives, en félicitant son siècle de ce qu'il a pu s'affranchir de l'esclavage des sectes, n'aspirer qu'à la vérité, s'instruire par les seules révélations de la nature, n'hésite pas à proclamer Bacon l'auteur de ces destinées nouvelles des sciences, en recommandant sa mémoire à la reconnaissance de tous les âges futurs (2).

Mais c'est en France surtout que Bacon obtint l'approbation la plus prompte, la plus marquée, et de tous les témoignages d'estime le plus certain et le plus digne de lui, c'est-à-dire l'adoption et l'application de ses principes, comme nous aurons occasion de le montrer avec quelques détails dans le chapitre suivant.

L'Italie elle-même, quoique possédant Galilée et ses illustres émules, ne resta point étrangère à l'admiration qu'excitaient les écrits de Bacon. Le P. Fulgenzio nous apprend que les philosophes

(1) *Réponse aux questions d'un provincial*, c. IX, 3e part.

(2) Discours *De comparando certo in physicis*, prononcé en 1715.

vénitiens en étaient fort curieux (1). Le barnabite Baranzano, professeur de philosophie et de mathématiques en Piémont, en lisant le *Novum organum*, abandonna la philosophie d'Aristote qu'il avait suivie jusqu'alors, adopta la nouvelle. Il s'établit entre Bacon et lui une correspondance dont Nicéron nous a conservé une lettre fort intéressante(2). « Lord Bacon, écrivait de Florence Tobie » Mathew, peu de temps après la mort de ce grand » homme, Bacon est ici de plus en plus connu, et » ses écrits sont de plus en plus goûtés (3). » C'est ce que Buchner atteste également (4). La renommée des travaux de Galilée avait aussi passé les mers et pénétré dans les Iles-Britanniques (5), et Bacon lui avait soumis lui-même, en manuscrit, son traité sur les marées (D).

C'est ainsi qu'au sein de l'Italie et de l'Angleterre s'allumait en même temps le flambeau qui devait guider l'esprit humain dans des voies nouvelles et plus heureuses; qu'en Italie et en Angleterre à la fois commençait la grande révolution qui devait restaurer les sciences physiques et leur

---

(1) *Baconiana* de Tenison, p. 196, 197.

(2) *Mémoires* de Nicéron, pour servir à l'histoire des hommes illustres, t. III, p. 43.

(3) V. la vie de Bacon, par le docteur Rawley.

(4) *Acad. naturæ cur. hist.*, loc. cit.

(5) C'est ce que nous atteste le docteur John Wallis, en associant les noms de Galilée et de Bacon (*Account of his own life*, loc. cit.).

associer étroitement la philosophie, dans ces rapides progrès, par la communauté des méthodes; que, de ces deux extrémités de l'Europe, deux illustres génies, se répondant l'un à l'autre, tendant au même but par des voies diverses, provoquaient de concert une seconde renaissance, non moins importante que celle qui avait eu lieu au siècle précédent. L'un, génie serein et persévérant, révélait, en découvrant, l'art des découvertes, l'enseignait par ses exemples; c'était en dotant la science de théories entières qu'il provoquait ses destinées nouvelles; il faisait connaître les vraies méthodes par leurs applications et dans leurs modèles. L'autre, génie vaste et hardi, commandait, inspirait les découvertes par l'abondance de ses vues sommaires et générales, indiquant le but des méthodes, expliquant leur esprit, déterminant leurs conditions et leur caractère. L'un, géomètre et physicien, arrêtant sur la nature un regard pénétrant et calme, l'interrogeait avec habileté, joignait le grand instrument intellectuel du calcul aux instruments mécaniques, et montrait comment le premier peut servir à transformer l'expérience, pendant que les seconds servent à l'étendre. L'autre, homme d'état, homme du monde, mais exercé à embrasser la marche de l'esprit humain et l'ensemble de ses connaissances, mesurait les forces de l'un, déterminait l'orbite des autres, et montrait les sources du vrai dans l'interprétation de la nature.

L'un agissait, mais en ouvrier qui est un grand maître; l'autre parlait avec éloquence, mais en orateur qui est un grand instituteur. Les témoignages de l'un confirment, expliquent les oracles de l'autre; les maximes de celui-ci fécondent les exemples de celui-là; ensemble, ils ont renversé par sa base le vieil édifice de la philosophie aristotélique, consacré par les traditions de l'école; ensemble, ils y ont substitué cette induction, c'est-à-dire cette expérience active et comparée qu'Aristote avait négligé d'exposer et de prescrire, quoiqu'il l'eût certainement pratiquée lui-même. A leur voix, une singulière ardeur se manifeste pour l'étude de la nature; l'art d'expérimenter se développe et se met en œuvre. Torricelli annonce la pesanteur de l'air; Harvey découvre la circulation du sang; Huygens perfectionne le télescope et applique le pendule aux horloges; Leuwenhoeck s'arme du microscope; Malpighi soumet les plantes à l'anatomie; Halley, la marche des planètes à la théorie; Bradley, l'aberration des fixes à des lois régulières; le grand Newton pèse les mondes dans la balance des sciences, fonde l'optique et se rencontre avec Keppler aux foyers des révolutions célestes.

On remarque dans la nature de l'influence exercée par ces deux illustres génies le même caractère et la même différence que dans la nature des travaux de chacun d'eux. Galilée a sans doute contribué d'une manière plus directe et plus posi-

tive à l'avancement de certaines sciences spéciales, telles que la mécanique, l'astronomie, etc.; Bacon a contribué d'une manière bien plus puissante à l'avancement de cette philosophie générale qui prête son secours à toutes les sciences. Le premier est le père de cette nombreuse famille d'observateurs, de géomètres, appliquant le calcul aux sciences physiques, qui s'est glorieusement perpétuée en Italie; le second est le chef des guides de l'esprit humain dans les routes diverses qui se sont offertes à lui depuis deux siècles pour l'investigation des vérités positives. Pourquoi ne sommes-nous pas initiés au secret de la correspondance qui eut lieu certainement entre ces deux grands hommes, si dignes de l'estime mutuelle qu'atteste le fait de cette correspondance? Pourquoi, dans leurs écrits, n'ont-ils jamais parlé l'un de l'autre et exprimé l'opinion qu'ils avaient dû concevoir de leurs travaux réciproques?

On peut s'expliquer, d'après ce qui précède, comment il s'est fait que l'influence immédiatement exercée par Bacon sur son siècle n'a pas été toujours exactement remarquée par les historiens de la science; comment on a pu aller jusqu'à croire que cette influence avait été à peu près nulle, que Bacon n'avait presque été, de son temps, ni apprécié, ni connu. C'est que cette influence avait en effet quelque chose de vague dans son extrême généralité; elle ne se montrait point aux

regards d'une manière immédiate et sous une forme sensible. Bacon n'avait légué ni un recueil de faits, ni un système de doctrines, et bien moins encore une de ces hypothèses brillantes qui captivent momentanément les esprits. En suivant ses conseils, on obéissait à ceux de la raison elle-même et aux indications de la nature (E).

Il est cependant deux circonstances mémorables qui donnent à l'influence de l'auteur du *Novum organum* un caractère positif, et qui lui assignent deux résultats déterminés d'une haute importance : l'une, que la Société royale de Londres ait reconnu en lui son premier promoteur ; l'autre, que Newton se soit déclaré son disciple. Bacon, dans sa Nouvelle Atlantide, avait tracé d'avance le plan de la Société royale, empruntant, suivant sa manière, la fiction du *temple de Salomon ;* il avait appelé de ses vœux la formation de cette Société, ou plutôt il en avait prophétisé la création. Glanvill (1), Sprat (2), Oldenbourg (3), attestent à la fois que l'idée de cette création fut en effet inspirée par les écrits de ce grand homme. Ce fut dans le sein de cette

---

(1) V. la dédicace à la Société royale, en tête de sa *Scepsis scientifica.*

(2) V. son histoire de la même Société, publiée en 1667.

(3) V. les *Transactions philosophiques*, nº 22, p. 391. — Oldenbourg fut le premier secrétaire de la Société royale.

Société que l'esprit de Bacon se personnifia, si l'on peut dire ainsi, et qu'il se perpétua. Héritière de ses vues, cette Société les réalisa et fournit une sorte de commentaire à ses maximes par les travaux qu'elle n'a cessé d'accomplir. Aussi Boyle, l'âme de cette Société, fut-il appelé un second Bacon (1), et mit-il sa gloire à suivre les traces de son maître (2).

« La sublime géométrie des *principes* de Newton, » dit Maclaurin, fut généralement admirée, mais » elle ne put être reçue par les esprits qu'avaient » préparés les préceptes de Bacon (3). » Newton avait donné à la plus grande partie des maximes de Bacon une approbation expresse, suivant le témoignage du docteur Pemberton (4); il les approuva au reste et les confirma tout ensemble, par ses propres découvertes, de la manière la plus éclatante. Quel témoignage rendu par le génie de l'invention au génie des méthodes! Il suffit en effet de comparer avec soin la manière de procéder de l'un avec les préceptes de l'autre, pour reconnaître cette harmonie. Que fait Newton? il rejette toutes les hypothèses qui ne sont point déduites des phénomènes, comme il rejette les formes des péripatéticiens; c'est à l'induction ti-

---

(1) Glanvill, *Plus ultrà*, p. 57.
(2) V. les œuvres de Boyle, et sa vie placée en tête de ce recueil.
(3) *Account of Newton's discoveries*, p. 59, 60.
(4) *Ibid.* V. l'introduction par le docteur Pemberton.

rée des phénomènes comparés qu'il demande les propositions constitutives de la science. « Nous » ignorons, dit-il, ce que c'est que la substance » d'une chose quelconque; nous voyons les figures » des corps, leurs couleurs; nous entendons les » sons; nous touchons les surfaces externes; mais » nous ne connaissons les substances intimes par » aucun sens, par aucune action réfléchie (1). » Newton, dont le génie a révélé le système du monde, voit dans ce même système un témoignage authentique de la cause suprême. A qui mieux qu'à lui appartenait-il de venger la preuve tirée de l'ordre du monde, des injustes dédains de Descartes, et de faire jaillir l'auguste vérité du sein de l'étude de la nature?

L'influence dont nous venons de signaler les résultats s'exerça essentiellement, il est vrai, dans la sphère des sciences physiques, et quelques historiens de la philosophie ont cru pouvoir en conclure qu'elle restait en dehors de cette dernière science. Mais l'une des principales missions de la philosophie n'est-elle pas précisément d'instituer des méthodes pour toutes les branches des connaissances humaines? Ne lui appartient-il pas de servir de guide et de législatrice à celles qui

---

(1) *Principia mathem.*, vers la fin, t. III des œuvres de Newton, p. 173, 174. — *Lectiones opticæ*, pars II, sect. 1, § 2, p. 350. — V. aussi ses quatre règles de philosopher, en tête du livre III des *Principes mathématiques*.

ont pour objet l'étude de la nature? N'est-ce pas un éminent mérite de Bacon de lui avoir rendu cette attribution, et de lui avoir enseigné à l'exercer si dignement? Tel est précisément l'un des principaux caractères de la révolution à laquelle il a concouru; pendant une longue suite de siècles, la philosophie avait prétendu s'emparer de la matière même des sciences, se les incorporer en quelque sorte. Au XVII[e] siècle, s'opéra entre les sciences une heureuse division qui assigna à chacune son territoire, lui procura une légitime indépendance. Mais les rapports de la philosophie avec les sciences ne furent point détruits pour cela; ils furent seulement changés; ils devinrent plus justes, plus heureux, plus utiles. La philosophie ne prétendit plus un droit de propriété; elle exerça seulement une juridiction; au lieu d'un envahissement, ce fut une magistrature.

D'ailleurs, s'il est des procédés de détail qui ne portent que sur quelque branche spéciale d'études, les méthodes proprement dites ont, dans leur application, un caractère de généralité qui soumet à leur influence les opérations de l'esprit humain, quelles que soient l'étendue et la variété des objets qu'elles embrassent. C'est ainsi que les méthodes indiquées par Bacon sont appelées à prêter leurs services à tous les genres d'investigations dans lesquels les faits entrent comme éléments constitutifs. Elles reçoivent

donc leur emploi dans cette vaste et importante sphère d'études qui a la nature humaine pour objet. Là, aussi, elles rencontrent des phénomènes à observer, à analyser, à comparer, à mettre en ordre, pour tirer de leur observation la connaissance des lois qui les régissent. Ce n'est pas même à l'art d'observer ces phénomènes que se limite, comme on l'a quelquefois allégué, l'application des préceptes de Bacon; il y a aussi dans l'étude de la nature humaine, quoiqu'on ait prétendu le contraire, un véritable art d'expérimenter; il se compose des essais que nous faisons sur nous-mêmes et sur nos semblables.

Cette application des méthodes baconiennes à l'étude des facultés intellectuelles et morales de la nature humaine fut plus lente, moins marquée, et plus difficile sans doute. Nous la verrons cependant se développer par la suite, surtout dans les travaux de Locke et dans ceux de l'Ecole d'Écosse. Cependant elle commença déjà à produire quelques fruits dès le siècle même de Bacon. Tel fut le but que se proposa Barclay dans son *Icon animorum* (1); il tenta une esquisse de cette histoire naturelle de l'esprit humain que Bacon avait provoquée, ou du moins il traça une sorte de préliminaire à la psychologie expérimentale; il essaya d'indiquer rapidement comment l'es-

---

(1) Londres, 1614, in-8°. Cet ouvrage est dédié à Louis XIII.

prit et le caractère des hommes se modifient suivant l'âge et les circonstances locales ; comment chaque siècle a eu son génie propre ; comment chaque nation a aussi le sien ; comment se différencient entre eux les individus par les variétés de leurs dispositions morales ou intellectuelles ; comment, enfin, ces dispositions se modifient d'après les conditions et les habitudes.

NOTE A.

Prenons un exemple, celui de l'axiome emprunté aux mathématiques : *Si à deux quantités inégales on ajoute deux quantités égales, les deux sommes seront inégales.* « Cette » règle, dit Bacon, s'applique aussi à la morale ; car, dans » la justice distributive, ne pas donner des choses inégales à » des hommes inégaux serait commettre une très grande in- » justice. » Ce rapprochement est loin d'avoir le mérite que Bacon lui suppose. Souvent, en distribuant des bienfaits à des hommes placés dans une situation inégale, on cherche à rendre l'inégalité de leurs conditions moins sensible, au lieu de l'aggraver ; tel est spécialement le but de la charité : on donne plus à celui qui a moins. Mais, dans le cas même où l'on répartit des récompenses, l'inégalité de cette répartition est fondée sur la proportion des mérites réciproques ; il n'y a pas ici de quantités égales employées ; quel rapport, d'ailleurs, entre un axiome purement conditionnel, comme la première proposition, et une loi morale, comme celle qui est exprimée dans la seconde ?

Prenons maintenant le dernier exemple; c'est une règle de musique : *Une dissonance qui se termine tout-à-coup par un accord rend l'harmonie plus agréable.* « Cette règle, dit Ba» con, s'applique à la morale et aux passions; elle ressemble » à cette figure de rhétorique qui consiste à éluder l'attente. » Est-ce bien là le recueil de hautes vérités qui pourrait constituer une philosophie première (*De augmentis*, l. III, c. 1)?

NOTE B.

On est profondément affligé de trouver dans la vie de Bacon une tache qui porte une fâcheuse atteinte à son caractère. Toutefois, le grave oubli de ses devoirs qui attira sur lui la sévérité du Parlement ne fut point l'effet de la cupidité, mais plutôt celui du désordre, de la négligence, de son aveugle facilité à se laisser gouverner par ceux qui l'environnaient. Nous serions disposé à considérer comme des taches non moins graves cette ambition qui trop souvent adopta, pour parvenir, les voies de l'intrigue, cette adulation qui respire trop souvent dans les écrits de Bacon, et surtout cette lâche ingratitude qui le rendit capable de plaider contre son bienfaiteur, son ami, le comte d'Essex, et de justifier même la cruelle sentence qui frappa la victime. Cependant Bacon a éloquemment invoqué lui-même l'accord de la vertu et du génie : « Quelle » honte, a-t-il dit, en parlant des savants, si ces êtres éminents » qui, dans leur partie supérieure, sont soutenus par des ailes, » comme les anges, n'offraient, dans leur partie inférieure, que » les formes hideuses des monstres ! » Mais l'amour de la vérité paraît du moins avoir été en lui aussi constant que sincère. Dans ses *Sermones fideles* et ses *Essais politiques et moraux*, on trouve non-seulement l'expression des sentiments les plus honorables, mais un grand nombre d'observations qui supposent et des méditations profondes sur les notions de la vertu, et des observations répétées sur les efforts et les soins que demande la pratique.

NOTE C.

Nous avons de nombreux, de magnifiques et justes éloges de Bacon; mais nous n'avons pas un seul résumé simple, complet et méthodique, de sa philosophie. Gassendi en a tracé une esquisse exacte, mais trop rapide. D'Alembert, dans le prospectus de l'Encyclopédie, n'en a donné qu'une idée générale; il en a indiqué les beautés, et non les imperfections. L'analyse qu'en a donnée Deleyre (3 vol. in-12, 1755) manque de fidélité. Deluc s'est à peu près borné à revendiquer pour elle le caractère religieux qui lui appartient, et le mérite d'avoir recommandé l'investigation des causes. Il a cité Bacon et ne l'a pas résumé. L'article de l'Encyclopédie n'est presque que la répétition de l'ouvrage de Deleyre, avec l'intercalation d'un grand nombre de passages de Bacon. Les préfaces, les commentaires et les notes dont Lasalle a accompagné sa traduction, expriment plutôt les idées particulières du traducteur que la pensée de son modèle, pensée que souvent il a mal saisie, que souvent il a même supprimée, altérée à dessein. Deluc a dénoncé avec vigueur ces altérations dans un écrit publié en 1800 sous le titre de *Bacon tel qu'il est*, etc. Des fragments extraits des œuvres de Bacon ont été publiés, en anglais, par Shaw, et traduits en français par Mary Du Moulin (1765, in-12). Un précis publié à Paris (en 2 vol. in-8°, 1797), sous le titre d'*Œuvres philosophiques et morales du chancelier Bacon*, est vague, manque d'ordre et de profondeur. Le résumé de Tennemann dans son histoire de la philosophie (t. X, p. 7 et suiv.) est le tableau le plus fidèle et le plus impartial que nous ayons rencontré jusqu'à ce jour. M. l'abbé Émery a réuni les pensées de Bacon en faveur du christianisme. Ulrich (Jean-Henri-François) a publié à Berlin, en 1760, sur la philosophie de Bacon, un ouvrage qui ne nous est point connu.

NOTE D.

Dans une lettre à Bacon (rapportée dans les œuvres de celui-ci et déjà citée), Thomas Mathew raconte qu'un M. Richard White lui avait dit que Galilée avait répondu au discours de Bacon sur les marées; or, cet écrit ne fut publié qu'après la mort de Bacon. M. Macvey Napier est donc fondé à supposer que le discours avait été communiqué en manuscrit à Galilée par Bacon, probablement pour avoir son avis.

NOTE E.

Un article publié il y a quelques années dans le Quarterly Review (nº XXXIII, p. 50), et dans lequel on avait contesté les succès obtenus par l'influence qu'avaient exercée les écrits de Bacon dans le siècle où ils parurent, a donné lieu à une dissertation aussi savante que judicieuse, publiée dans les Transactions de la Société royale d'Édimbourg, par M. Macvey Napier, sous le titre de *Remarks illustrative of the scope and influence of the philosophical writings of lord Bacon*, 1818. Nous aimons à exprimer ici notre reconnaissance pour l'auteur de cette dissertation. Nous lui sommes redevable d'avoir été éclairé sur l'erreur où nous étions nous-même, ayant cru, trop légèrement aussi, que les écrits de Bacon n'avaient pas recueilli, de son temps, toute l'estime qui leur était due. Nous avons emprunté à cette dissertation beaucoup de faits et de citations qui nous ont paru du plus grand intérêt.

CHAPITRE XI.

La philosophie associée, en France, aux méthodes et aux progrès des sciences physiques.

Gassendi et son école. — Derodon. — Duhamel. — Mariotte.

Placée entre l'Italie et l'Angleterre, la France recueillit à la fois les enseignements qu'offraient et les exemples de Galilée et les préceptes de Bacon. En France aussi, en France surtout, le rapide essor que prirent les sciences positives éveilla la philosophie, l'éclaira sur ses vraies destinées, la ramena dans de plus utiles directions. L'illustre Peiresc, que Bayle a si justement nommé le *procureur général de la littérature*, avait, dès sa jeunesse, parcouru trois ans l'Italie, s'y était mis en relation avec les savants les plus distingués. Admirateur, ami, correspondant de Galilée, il le soigna dans sa captivité, il plaida sa cause, il employa tout son crédit à Rome pour sa défense; il s'associa aux découvertes astronomiques de Galilée par ses propres travaux, et mérita d'être appelé le premier astronome français. « Il admi» rait, nous dit Gassendi, le génie, il approuvait » le plan du grand chancelier d'Angleterre, et, » dans les mêmes vues, tendait à procurer, par la

» voie des observations, de plus saines et plus » justes notions des objets naturels que celles qui » sont communément reçues (1). » Son infatigable activité, ses recherches aussi étendues que variées, embrassaient à la fois l'histoire naturelle, la physique, la numismatique, l'archéologie ; son inépuisable libéralité, inouïe chez un simple particulier, et qu'aucun souverain peut-être n'a même égalée, encourageait et secondait de toutes parts les investigations scientifiques. C'est à ses efforts que l'on doit essentiellement rapporter la nouvelle direction que ces investigations prirent en France, et qui se manifesta pour recueillir, multiplier, comparer les observations dans tous les genres.

Ami et collaborateur de Peiresc, Gassendi contribua plus qu'aucun savant de cette époque à seconder ses vues, à réaliser ses désirs, et devint véritablement en France le père de la philosophie expérimentale. En Gassendi se réunissent à la fois les émanations du génie de Galilée et de celui de Bacon. Lié avec le premier par un commerce assidu, il répète et continue ses observations ; méditant les écrits du second, il en signale à la France, à l'Europe, l'éminent mérite (2). S'il n'est pas l'é-

(1) V. la vie de Peiresc par Gassendi.

(2) Gassendi, *Logica*, l. I, c. X; l. II, c. VI, t. Ier de ses œuvres, p. 62 à 86.

mule de tous deux, il est du moins leur commun disciple.

C'est donc par erreur que Montucla (1) et d'Alembert (2) ont supposé que les écrits de Bacon avaient été à peu près ignorés en France, n'y avaient produit dans le temps aucun effet salutaire, et que, sur l'autorité de ces deux écrivains, on a établi ensuite, comme un fait incontestable, que les écrits de Bacon n'ont été connus et leur mérite apprécié, en France, qu'après la publication de l'Encyclopédie. Bayle nous apprend que le traité *De augmentis scientiarum* fut réimprimé en France dès 1624, un an après sa première publication en Angleterre, et que cet ouvrage obtint alors les éloges les plus marqués de la part des écrivains français. Il ajoute qu'en peu de temps plusieurs éditions des écrits moraux et politiques de l'illustre auteur devinrent aussi nécessaires en France. Pour satisfaire à l'empressement du public, Pierre d'Amboise traduisit lui-même en français, en 1631, l'*Histoire naturelle* de Bacon et la *Nouvelle Atlantide*, et signala les droits de Bacon à l'attention de son siècle. Nous verrons bientôt quelle estime Descartes a professée pour lui, même en s'écartant de la direction qu'il avait ouverte, et la reconnaissance que lui a témoignée Duhamel en

(1) Préface de l'*Histoire des mathématiques*.
(2) Discours préliminaire de l'Encyclopédie.

suivant cette direction. L'abbé Gallois, dans le Journal des savants de l'année 1666, considérait « le grand chancelier comme l'un de ceux qui ont » le plus contribué à l'avancement des sciences. » Le disciple de Gassendi, Sorbière, dans son *Voyage en Angleterre*, va plus loin encore ; il déclare que « ce grand homme est sans doute celui » qui a le plus puissamment favorisé les intérêts » de la physique et excité le monde à faire des » expériences. » L'illustre mathématicien Fermat citait souvent le nom de Bacon avec un juste respect.

A l'époque où Gassendi fut appelé à Paris pour enseigner les mathématiques, commençaient à se former ces réunions de savants, qui devinrent plus tard le berceau de l'Académie des sciences. Là, on apportait en commun les observations et les expériences qu'on avait faites par soi-même, et celles dont on avait recueilli les résultats par la correspondance. Là, siégeaient précisément les hommes dont les témoignages en l'honneur de Bacon nous ont été conservés, tels que Gassendi, le P. Mersenne, Sorbière qui en était le secrétaire. Duhamel, le premier secrétaire de l'Académie des sciences à son origine, fut aussi un admirateur de Bacon. Il est donc permis de présumer que les vues proposées par l'auteur du *Novum organum* sur les avantages que peuvent offrir ces associations scientifiques pour l'agglomération des faits et la fructueuse application des méthodes expérimen-

tales ne furent point sans quelque influence, au moins indirecte, sur la naissance de cette illustre réunion destinée à produire des fruits si abondants.

Le P. Mersenne, il est vrai, apporte plusieurs restrictions à l'éloge qu'il fait du chancelier d'Angleterre. Il ajoute même que « plusieurs n'ont pas » fait état de son livre du *Progrès des sciences*, d'au- » tant qu'il se trompe en plusieurs choses. » Mais, loin que le P. Mersenne lui fasse un reproche d'avoir proposé la nouvelle manière de procéder dans l'interprétation de la nature, c'est précisément ce qu'il approuve, ce qu'il adopte; il se plaint de ce que Bacon n'a pas lui-même porté assez de soin et d'étendue dans ses propres expériences, de ce qu'il a négligé de consulter les hommes savants des divers pays (1). Du reste, on voit que le P. Mersenne, qui servait lui-même de centre aux communications des principaux savants de l'Europe, avait lu avec attention les écrits de Bacon et les supposait connus du public français.

Le P. Mersenne rapporte les critiques d'un théologien catholique sur quelques passages de Bacon ; elles ont principalement pour objet des expressions qui pouvaient paraître n'être pas assez respectueuses pour l'Église romaine, ou

---

(1) *De la certitude des sciences*, l. I, c. 16, p. 206, 209.

conduire à quelques doutes sur ses dogmes (1).

Le P. Rapin met Bacon à côté de Galilée. Galilée est, à ses yeux, le père de la philosophie moderne ; il trouve beaucoup de rapports entre la méthode de Galilée et celle des platoniciens. « Bacon, dit-il, est un esprit vague qui n'approfondit rien ; sa trop grande capacité l'empêche d'être exact. » Il ajoute : « La plupart de ses sentiments sont plutôt des ouvertures à méditer que des maximes à suivre. » Et plus loin il appelle Bacon « le plus subtil des modernes (2). » Jugements que sans doute nous ne saurions ratifier, mais qui nous attestent du moins à quel rang élevé était placé en France l'auteur du *Novum organum*, même par les sectateurs les plus fidèles qui restaient encore attachés à la philosophie des anciens et à l'enseignement de l'école.

Au milieu de ce mouvement des esprits, qui commençait en France la régénération des sciences positives, Gassendi occupe le premier rang, non par l'importance des découvertes, mais par l'antériorité et l'universalité de ses travaux, comme aussi par l'influence que lui assuraient ses fonctions dans l'enseignement public. Géomètre comme Descartes, mais de plus astro-

---

(1) *De la certitude des sciences*, l. I, c. 16, p. 217.

(2) *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne*, § 18, p. 54 et 56 — 1776.

nome, cultivant toutes les branches des sciences physiques, il ne se borna point à préconiser les méthodes expérimentales; il les employa, il les recommanda par les avantages qu'il en sut retirer. Gassendi possédait en même temps une vaste érudition; il puisait avec abondance, avec choix, dans les trésors de l'antiquité. Enfin, il cultiva avec ardeur, avec suite, la philosophie, et spécialement sous les points de vue qui se rapportent de plus près à l'origine, à la nature, à la certitude des connaissances humaines, et à l'art des méthodes. La réunion de ces trois titres divers, réunion dont on rencontre si peu d'exemples, et dont nous n'en pourrions citer aucun parmi ses contemporains, donne à sa philosophie un caractère particulier.

L'excellent esprit de Gassendi, en s'emparant de l'érudition, l'a ramenée à sa destination véritable. Ce n'est plus, entre ses mains, cette érudition servile et presque mécanique qui se bornait à recueillir les textes, qui se prosternait devant les paroles des anciens comme devant des décrets suprêmes, et ne laissait aux modernes que le travail des commentaires; c'est une érudition vraiment active, libre, industrieuse, qui compare les textes, les coordonne, les juge. Les travaux de l'érudition semblent recevoir de lui une direction analogue à celle que viennent d'adopter les sciences physiques par les conseils de Galilée et de Bacon. Ils sont considérés comme servant

à préparer cette histoire de l'esprit humain, dont les pensées des sages, dans les différents pays et les différents siècles, sont les faits principaux.

C'est ici un service éminent rendu par Gassendi, d'avoir enseigné à éclairer l'érudition et la philosophie l'une par l'autre; par-là, il offre en quelque sorte le passage de la période de l'érudition à celle de l'indépendance de la pensée; il a lié l'une à l'autre; il tient lui-même à toutes les deux.

C'est aussi par cette circonstance que Gassendi se distingue essentiellement de Descartes, de Hobbes, de Locke, qui, vers le même temps, ou peu après, concoururent avec lui à la restauration des sciences philosophiques; ou plutôt, il en résulte un contraste marquant entre ses travaux et ceux de ces trois derniers écrivains. La part qu'il a apportée dans cette restauration n'est pas moins essentielle, mais elle est différente. C'est à l'autorité des anciens, au moins autant qu'à l'autorité de la raison, qu'il a recouru pour combattre la tyrannie établie dans les écoles.

Nous apprenons de Gassendi lui-même que, dès ses jeunes années, la philosophie de l'école ne put le satisfaire; que la lecture de Louis Vivès, de La Ramée, de Pic de la Mirandole, et surtout celle de Charron, qu'il appelle *mon Charron*, le disposèrent à se former des opinions indépendantes; il reconnut la légèreté et l'arrogance de

ces philosophes dogmatiques qui se glorifient d'avoir pénétré dans la nature intime des choses. Chargé d'enseigner la philosophie d'Aristote à l'Université d'Aix, il eut soin de joindre à l'explication du texte, sous forme d'appendice, des critiques qui renversaient entièrement les dogmes aristotéliques; bientôt il publia le premier livre d'un grand ouvrage qui devait renfermer la censure complète de cette doctrine (1). Il eut le courage d'attaquer de front, non-seulement Aristote, mais aussi et surtout le pédantisme qui, sous son nom, exerçait encore un pouvoir despotique, et l'on peut apprécier le mérite de ce courage, lorsqu'on se rappelle que l'année pendant laquelle parut le second livre de son ouvrage fut celle-là-même qui vit rendre, sur la demande de la Sorbonne, le célèbre arrêt du parlement de Paris qui bannit Bérauld, Billon, Clavas, et menaça des peines les plus sévères quiconque oserait s'élever contre les vieux auteurs accrédités (2). Gassendi réclama avec énergie la liberté de penser comme la première condition des études philosophiques; il s'éleva avec force contre cet abus de la dispute qui dégradait la science, qui égarait

(1) *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos.* Le premier livre parut en 1624. L'auteur avait alors trente-deux ans. L'ouvrage devait être composé de six livres; mais les deux premiers seulement ont vu le jour.

(2) De Launoi, *De variâ Arist. fortunâ*, p. 310.

les esprits dans un dédale de subtilités, et consumait le temps à agiter des questions frivoles et vides de sens (1). Il signala de nombreuses lacunes dans la philosophie péripatéticienne, des superfluités non moins abondantes; il releva ses erreurs et ses contradictions. Il reprocha à la Dialectique d'Aristote d'être entièrement inutile au progrès des sciences, comme à la connaissance de la vérité; il rejeta les prédicaments, et les catégories, et les règles de la définition, et les formes du syllogisme, comme autant de conceptions oiseuses, arbitraires, défectueuses; il refusa d'admettre les propositions de *vérité éternelle;* il ne vit qu'une analyse dans la formation de la proposition conçue par Aristote comme une combinaison dont le verbe *être* est le lien (2). Il déclara inaccessible à l'esprit humain cette science, mise au premier rang par Aristote, qui pénètre dans la nature même des choses, qui se déduit, par la démonstration, d'une cause nécessaire. Préludant déjà aux opinions qu'il développa plus tard, il ne consentit à admettre dans la science humaine que des connaissances expérimentales. Empruntant même, pour combattre les péripatéticiens, le langage des idéalistes et des sceptiques, il essaya d'établir que nous ne connaissons

(1) *Exercitationes paradoxicæ, etc.*, l. I, *exercit* 2.
(2) *Ibid.*, l. II, *exercit* 4.

point ce que les choses sont réellement en elles-mêmes, mais seulement les apparences qu'elles présentent à chacun de nous (1). Il n'épargna point le caractère personnel d'Aristote; il éleva des doutes sur l'authenticité des écrits qui lui sont attribués. Il se proposait d'étendre ses censures sur toutes les parties de la physique d'Aristote, de sa métaphysique, de sa morale; il avait même préparé tout l'ensemble de ce travail, mais il n'en publia que les deux premiers livres. Les *Recherches péripatéticiennes* de F. Patricius tombèrent dans ses mains; il pensa qu'il ne pourrait que reproduire les mêmes observations que ce savant avait déjà mises au jour d'une manière à peu près complète; il eut aussi le bon esprit et la bonne foi de reconnaître qu'il s'était laissé aller à d'extrêmes exagérations et à une partialité trop marquée dans ces premiers essais de sa jeunesse. Plus tard, il se rapprocha d'Aristote en beaucoup de choses, comme nous allons bientôt le voir. A peine, au reste, eut-il élevé la voix contre le suprême dominateur des écoles, qu'il fut, comme on le pense bien, assailli par des adversaires plus ardents que capables (A).

Maintenant, Gassendi va-t-il s'asseoir lui-même sur le trône d'où il a précipité le fondateur du Lycée? Va-t-il proposer ses propres doctrines au lieu

---

(1) *Exercitationes paradoxicæ, etc.*, l. II, *exercit.* 6.

de celles d'Aristote? Le modeste Gassendi n'a garde d'aspirer à un tel triomphe. C'est dans l'antiquité même qu'il va chercher des rivaux au dominateur des écoles. Pourquoi n'est-ce donc pas Platon qu'il suscite contre lui, Platon, ce rival qui lui fut opposé dans tous les siècles? Pourquoi Gassendi va-t-il chercher cet Épicure presque oublié, ou plutôt flétri, cet Épicure sur lequel les philosophes romains, les pères de l'Église, à leur suite tant d'autres imitateurs aveugles, avaient accumulé les accusations les plus graves? Comment se fait-il que, revêtu des fonctions ecclésiastiques, théologien orthodoxe, chrétien d'une piété exemplaire, le chanoine de Digne ose le premier, avec un tranquille courage, s'ériger en apologiste de celui qu'on signala comme un athée, comme le destructeur de la morale, et entreprendre de le réhabiliter contre des arrêts qui semblaient sans appel? C'est ici que se découvre l'influence que l'étude des sciences physiques avait exercée sur l'esprit de Gassendi. En recherchant quels avaient pu être, dans l'antiquité, l'état et la marche de ces mêmes sciences, il lui fut aisé de reconnaître combien peu les platoniciens avaient contribué à leurs progrès, combien, au contraire, elles avaient été redevables d'abord aux éléatiques physiciens, ensuite à Épicure et à son école, qui seuls avaient essayé de réduire les phénomènes à des lois tirées de la nature même, et à y porter le flambeau de l'observation. Conduit, d'ailleurs, à

reconnaître l'existence du vide et à admettre l'hypothèse des atomes, Gassendi retrouve précisément dans Épicure ces deux conceptions fondamentales. Opposer Épicure à Aristote, c'est, pour Gassendi, opposer, dans l'interprétation de la nature, l'expérience à la spéculation, rétablir la vraie physique dans le rang que la métaphysique avait usurpé. Mais Épicure a étendu aussi ses considérations sur la nature de l'homme; il a traité l'étude de l'homme dans le même esprit que celle de l'univers extérieur. Il s'est créé une logique fondée sur cette psychologie expérimentale; Gassendi le suivra dans ce nouvel ordre de recherches. Deux soins occupent alors Gassendi: d'abord, il veut reproduire dans un tableau rigoureusement fidèle cet Épicure tant méconnu et condamné sur la foi d'autrui; ensuite, après avoir par cela seul justifié Épicure d'une partie des reproches qui lui étaient faits, il le désavoue, le combat, le réforme dans les erreurs qu'il reconnaît avoir donné lieu à des reproches légitimes. Les écrits d'Épicure ne sont point parvenus jusqu'à nous; mais Gassendi recherche, met en ordre tous les passages épars cités par Diogène Laërce, Cicéron, Sénèque, et ce qui a pu se conserver aussi dans les traditions des sectateurs de ce philosophe, qui, comme Métrodore, Hermachus, Colotès, ont été signalés comme ayant conservé ses doctrines dans leur intégrité. Il complète par Lucrèce ce vaste tableau, et pour

la première fois Épicure apparaît aux regards des modernes avec un corps de philosophie complet, régulier, lié dans ses parties. Aucun philosophe de l'antiquité n'a été, jusqu'à ce jour, l'objet d'une restauration aussi complète, opérée avec tant d'art et de soins. Mais il importe à Gassendi de ne pas accréditer et favoriser celles des opinions d'Épicure qui peuvent être contraires à la saine philosophie et surtout aux vérités religieuses; il montre qu'elles ne sont point inhérentes au corps même de la doctrine; il les en sépare. Il réfute les doutes élevés par les épicuriens sur l'immortalité de l'âme, rectifie les fausses notions qu'ils avaient conçues de la Divinité, justifie la Providence (1). Épicure, en renaissant, renaît épuré.

Gassendi, cependant, n'a point donné aux vues d'Épicure une préférence exclusive; il est loin surtout de vouloir l'imposer aux autres. Il n'aborde aucun sujet sans avoir rassemblé, résumé, mis en regard les opinions des principaux philosophes de l'antiquité, avec une impartialité scrupuleuse; genre de parallèle dont Aristote avait jadis donné souvent l'exemple, qui excite la curiosité, étend les idées, exerce le jugement, et fait envisager la question sous toutes ses faces. Trop souvent Gassendi paraît supposer qu'il ne s'agit

---

(1) *Philosophiæ Epicuri syntagma.* — *Physica.* — *Animadvers. in Diog. Laer.*, c. 1, 2, 3, 5, etc.

que de prononcer entre ces opinions diverses; quelquefois on lui reprocherait de laisser étouffer ses propres idées sous le poids des citations empruntées aux anciens; souvent aussi on serait porté à croire qu'il a voulu se borner au simple rôle d'historien, exposer plutôt que choisir. Mais ces rapprochements n'en sont pas moins comme autant de matériaux précieux pour l'histoire de l'esprit humain. Celui qu'il a mis en tête de son *Syntagma philosophicum* peut leur servir de lien commun; c'est un tableau sommaire et rapide de l'histoire de la philosophie et de la classification des sectes. Celui qui compose le premier volume de la logique offre une histoire abrégée et fort exacte des principaux systèmes anciens et modernes sur les opérations de l'esprit humain et les méthodes propres à les diriger, depuis Platon jusqu'à Bacon et Descartes.

Cette manière de considérer les doctrines produites aux divers âges comme une sorte d'expérience comparative, et de montrer quelle a été la marche de l'esprit humain dans la recherche de la vérité, peut enlever sans doute à beaucoup de systèmes modernes leur titre à la nouveauté; mais, en circonscrivant le territoire laissé à l'esprit d'invention, elle tend à lui donner une direction plus sûre vers le but réel de ses efforts. Gassendi, en cela, a réalisé en partie un vœu plusieurs fois exprimé par Bacon. Ce n'est pas la seule sympathie qui l'unisse à l'illustre chancelier

d'Angleterre. Si notre modeste Gassendi ne rivalise point avec Bacon dans ces vues fécondes, vastes, remplies d'avenir, qui à chaque instant se produisent chez celui-ci, au travers des nuages, en expressions si rapides ; s'il ne s'environne point, comme celui-ci, de la pompe du langage, s'il ne paraît point investi de l'autorité des oracles, du moins professe-t-il en beaucoup de choses les maximes de Bacon ; il les expose avec plus de clarté, les développe avec plus de soin, les rectifie quelquefois, et surtout en fait lui-même une application fort étendue. Ce qui, chez Bacon, se fait entendre comme un appel, comme un commandement même, si l'on veut, et presque comme une prophétie, est souvent chez Gassendi une exécution déjà réalisée. Géomètre, astronome, physicien, érudit, il réunissait quatre conditions qui avaient manqué au chancelier de Verulam ; enseignant les mêmes principes, il les a surtout enseignés par son exemple (B).

Gassendi, en classant les diverses branches des connaissances humaines, les a réunies en un seul corps, en a formé un système général sous le titre de philosophie. Adoptant la division fondamentale proposée dans l'origine par Platon, Aristote et les stoïciens, qui partagent la philosophie en contemplative et active, mais y joignant une nouvelle distinction introduite plus tard par les platoniciens, les péripatéticiens, et employée par Épicure, il place en tête de ces deux

grandes classes la *logique*, comme renfermant les directions qui doivent présider à l'une et à l'autre. « La philosophie, dit-il, est la recherche du vrai » et de l'honnête (1); de là son partage naturel » en science et en art, en théorie et en pratique. » Gassendi donne le nom de *physique* au premier ordre de recherches, excluant ainsi la métaphysique, du moins nominalement; car, dans la première section de sa physique, il comprend un grand nombre de considérations sur le système général de l'univers, sur les principes des choses, sur la théorie des causes, qui sont envisagées par d'autres philosophes comme formant une partie de la métaphysique. La psychologie aussi est comprise par lui dans les sous-divisions de la troisième section de sa physique, laquelle traite des êtres vivants qui habitent le globe terrestre. Il a restreint la seconde partie à la morale, en tant qu'elle prescrit les règles des mœurs et montre la route qui conduit à la félicité (2). Parmi les imperfections qu'on peut reprocher à ce plan, on est frappé de celle qui n'assigne à la connaissance de nous-mêmes qu'un rang subordonné, que le dernier rang, à la suite des connaissances qui embrassent la nature entière et son auteur. On s'étonne de voir Gassendi séparer la logique et la morale, en les portant aux deux

(1) *Syntagma philosophicum, liber proœmialis*, c. I.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, c. IX.

extrémités opposées du système, et placer la logique longtemps avant la psychologie, dont elle ne doit être qu'une application.

En comprenant la psychologie dans la physique, Gassendi a suffisament annoncé qu'il entendait traiter la première comme une science expérimentale; c'est en effet sous ce point de vue qu'il l'a envisagée. Après avoir étudié les corps dans l'échelle progressive qui se déploie depuis la matière encore brute et inerte jusqu'au plus haut degré de l'organisation, il arrive aux phénomènes de la vie, à ceux de la sensibilité, à ceux de l'intelligence; il essaie de les caractériser; mais ici ses observations sont, à beaucoup d'égards, inexactes, incomplètes, incertaines. Trop souvent il cède à ce malheureux penchant, commun à tant de philosophes, d'expliquer les mystérieuses opérations de l'intelligence par des comparaisons tirées des agents matériels, et de transformer ces suppositions en réalités; trop souvent il se montre préoccupé de ces mêmes traditions de l'école qu'il avait autrefois combattues avec tant de vivacité. C'est ainsi qu'il admet, même sans la discuter, l'hypothèse qui explique le phénomène de la sensation par la transmission de certaines *espèces impresses*, émanées des objets (1); c'est ainsi qu'il paraît admettre en-

(1) *Physica*, sect. 3, *membr. post.*, l. VI, c. 1, 2.

core l'hypothèse qui compose l'âme de deux parties, l'une irraisonnable et matérielle, l'autre raisonnable et spirituelle. C'est à la première qu'il attribue la sensation (1); il semble placer dans l'organe même la sensibilité, non-seulement celle qui consiste à recevoir l'impression de l'objet, mais celle qui consiste à percevoir. Il n'a pas réussi à se former une idée plus nette de l'imagination ou *fantaisie;* cette faculté, commune, suivant lui, à l'homme et aux animaux, est, dit-il, *une faculté connaissante intime* (2); elle ne se distingue point, à ses yeux, de ce que les péripatéticiens appelaient l'*appréhension simple*, c'est-à-dire la perception : c'est l'action de l'entendement qui se termine à l'image de la chose pensée (3). Gassendi, en essayant de la séparer de la sensation proprement dite, n'introduit entre elles que des distinctions assez vagues; il ne réussit pas mieux à la séparer de la mémoire, qu'il considère comme le *trésor des espèces* (4), et dans laquelle il n'a pas su démêler les conditions qui, relativement à la reconnaissance du passé, en tant que passé, ont un caractère si essentiellement intellectuel. Du moins,

---

(1) *Physica*, sect. 3, *membr. post.*, l. III, c. 4.

(2) *Ibid.*, l. VIII, c. 1, 2, 4.

(3) *Institutio logica*, pars 1, præfatio.

(4) *Physica*, sect. 3, *membr. post.*, l. VI, c. 3; l. IX, c. 4.

loin de confondre l'entendement avec la sensation et l'imagination, Gassendi a eu soin d'introduire ici la distinction la plus expresse et la plus positive; il a proclamé, comme les platoniciens, le grand contraste de l'entendement et des sens. Nous devons d'autant plus signaler ce trait caractéristique de sa philosophie, qu'il semble avoir été presque méconnu. Il a aussi rapporté les opérations de l'entendement à un principe entièrement incorporel, avec un soin qu'aucun spiritualiste certainement n'a surpassé. C'est des fonctions mêmes de l'entendement qu'il a tiré les preuves de la spiritualité de son principe. « L'entendement conçoit des » notions abstraites que l'imagination ne saurait » se représenter; l'entendement se connaît lui- » même; il connaît ses propres fonctions; il géné- » ralise et s'élève jusqu'aux notions universelles; » il s'élève jusqu'aux êtres d'une nature incorpo- » relle; il reconnaît ce qui est honnête, en le dis- » tinguant de la volupté sensuelle; enfin, il rassem- » ble, dans le point de vue de l'unité, ce qui dans » la nature matérielle ne s'offre que divisé. » Tels sont les six motifs principaux sur lesquels Gassendi fonde tout ensemble la distinction de l'entendement et des sens, et la démonstration du principe incorporel qui constitue le premier. Il réduit ensuite à trois opérations principales les fonctions de l'entendement : celle qui consiste à abstraire; la réflexion, par laquelle l'esprit s'étudie luimême; le raisonnement, par lequel il parvient à

la connaissance des choses qui ne se manifestent point aux sens (1).

Nous apercevons ici une première différence essentielle et fondamentale qui distingue la philosophie de Gassendi de celle de Hobbes, avec laquelle on l'a si souvent et si mal à propos confondue (C), avec laquelle, de nos jours encore, on continue de la confondre, faute d'avoir donné aux vraies doctrines du chanoine de Digne une attention suffisante. Il y a entre eux toute la distance qui sépare le spiritualisme du système qui réduit les opérations de la pensée à un mécanisme organique. En signalant dans l'entendement la faculté de réflexion et l'ordre de connaissance qui lui est propre, Gassendi a ouvert la voie à Locke, et c'est ici que se découvre entre eux un trait de sympathie qui n'a pas été remarqué. Malheureusement Gassendi a négligé de développer un point de vue aussi important, et il en est résulté dans sa psychologie une lacune considérable, qui affecte d'un vice radical sa philosophie tout entière.

Gassendi, comme on voit, a expressément reconnu la faculté de réflexion, celle qui consiste dans le témoignage intime que l'âme se rend à elle-même; il l'a reconnue comme une source réelle de connaissance; il l'a reconnue sous le

(1) *Phys.*, sect. III, l. IX, c. 1, 2, 3, 5.

nom même de *réflexion*; il y revient plus d'une fois.

Gassendi a adopté dans toute sa rigueur la maxime d'Aristote et d'Épicure, qui a assimilé l'âme à une table rase, et qui fait dériver exclusivement des sens toutes les idées. L'idée, pour lui, c'est l'image. « Toute idée, dit-il, passe par les » sens ou est formée de celles qui passent par les » sens. » Il semblerait ici ne plus tenir aucun compte de cette réflexion qui, d'après les principes de Gassendi lui-même, doit cependant être la source de toutes les idées qui se réfèrent aux phénomènes moraux ou intellectuels; on dirait qu'infidèle à ses propres maximes, il ne sait plus concevoir d'autres notions que celles qui sont obtenues par l'élaboration des images sensibles. Pour le mettre d'accord avec lui-même, il faut supposer qu'il considère les images sensibles comme l'occasion des idées que l'esprit se forme de ses propres opérations, parce qu'elles sont en effet la première matière sur laquelle s'exercent ces opérations elles-mêmes. « Toute idée qui passe par » les sens est particulière; c'est l'esprit ensuite » qui les généralise à l'aide des comparaisons; » tantôt il les groupe en espèces, en genres, en » les réunissant d'après les analogies; tantôt il les » décompose par l'abstraction, d'après les diffé» rences qui les séparent (1). » De là cette vue re-

(1) *Institut. logica*, pars 1; præfatio, can. 2, 3, 4, 5.

marquable par laquelle Gassendi conseille de distribuer nos idées en arbres généalogiques propres à marquer tous les degrés de transformation par lesquels les comparaisons successives les ont fait passer, depuis les éléments les plus spéciaux jusqu'au sommet des plus hautes généralités ; vue dont l'exécution serait sans doute l'un des plus beaux présents qu'on pût faire à la philosophie. Il a voulu lui-même en donner quelques exemples ; mais il n'a pas été aussi heureux dans cet essai que dans la conception qu'il en avait eue (1). Il a eu le tort de consulter Porphyre plutôt que ses propres principes. D'autres idées encore sont formées de ces premiers éléments, ou par voie de composition, comme celle d'*homicide*, ou par voie d'augmentation ou de diminution, comme celle d'un *géant*, d'un *nain*, ou par voie de translation, comme celle d'une ville que nous n'avons pas visitée, d'après celles que nous avons vues. Considérant toujours l'idée comme l'image ou la représentation de l'objet réel, Gassendi fait consister la perfection de l'idée particulière à représenter le plus fidèlement possible toutes les parties et toutes les circonstances de cet objet, et la perfection de l'idée générale à représenter d'une manière plus complète et plus pure ce qui est commun aux individus. Il recom-

(1) *Institut. logica*, pars 1 ; præfatio, can. 6.

mande donc de prendre garde que la précipitation, l'inattention, les passions, les habitudes, les préjugés, le respect aveugle pour l'autorité, les équivoques du langage, n'altèrent l'exactitude de ces représentations (1).

Gassendi a rejeté et réfuté le vieil axiome d'après lequel il n'y aurait de vraie science que celle des choses universelles, nécessaires; il établit qu'il y a aussi pour les objets singuliers et contingents une science réelle, positive, certaine (2); il a reconnu et caractérisé les jugements de fait qui se rapportent à l'existence des choses; il les a distingués des propositions simplement logiques (3), et toutefois, lorsqu'il vient à définir la proposition, il ne sait y découvrir, avec les péripatéticiens, que l'accord de l'attribut avec son sujet (4). Aussi, la réalité de nos connaissances est-elle par lui constamment supposée, sans jamais être sérieusement examinée, ni résolue. Il fait reposer la certitude sur l'évidence; mais, quoique géomètre, il n'a pas su déterminer le vrai caractère de la probabilité; il n'y a vu qu'un mélange de lumière et d'obscurité (5). Il a manqué ainsi l'occasion d'établir une théorie importante qui s'offrait naturellement à lui.

---

(1) *Instit. logica*, pars 1, can. 7 à 17.
(2) *Physic.*, sect. 3, *membr. post.*, l. IX, c. 3, 5.
(3) *Logica*, l. II, c. 1. — *Instit. logica*, pars 2, can. 1.
(4) *Instit. logica*, pars 2, can. 2 à 12.
(5) *Ibid.*, pars 2, can. 13 et 14.

Quoique Gassendi fasse découler des sens la source des connaissances humaines, il est loin de refuser ni un caractère légitime, ni une précieuse fécondité aux axiomes généraux, nécessaires, évidents par eux-mêmes, et c'est un troisième trait qui le distingue essentiellement de Hobbes. Mais comment concilier la valeur de ces axiomes avec l'hypothèse qui fait dériver des sens toutes nos idées? Gassendi reconnaît que ces axiomes généraux, du moment où ils sont entendus, sont reçus, approuvés, comme étant clairement et évidemment vrais, certains, incontestables et indémontrables. Mais il ne consent pas à admettre qu'ils soient innés, ou que nous les connaissions naturellement. Au lieu de les expliquer par la seule lumière de l'intuition, il suppose que nous ne retrouvons en eux que le résultat généralisé d'une expérience antérieure, tellement que nous ne recevions une proposition universelle qu'après l'avoir trouvée vraie dans tous les cas particuliers. Si nous raisonnons quelquefois des vérités générales aux vérités singulières, il faut, suivant lui, avoir commencé d'abord par celles-ci, pour en inférer celles-là (1). Il ne s'aperçoit pas de la contradiction où le jette cette explication prétendue. Du reste, suivant en cela l'exemple de Bacon, il juge même utile de posséder comme une

---

(1) *Physic.*, sect. 3; *membr. post.*, l. IX, c. 5.

sorte de provision de ces axiomes généraux, « pour » en déduire, dit-il, des démonstrations particu- » lières. » Comme Bacon aussi, mais sans être plus heureux dans le choix de ses exemples, il essaie de dresser un tableau de quelques-uns de ces axiomes, et d'indiquer l'emploi qu'on en peut faire (1).

Gassendi s'est proposé d'observer un juste milieu entre les dogmatiques et les sceptiques. « Il y a, dit-il, des vérités inaccessibles à l'esprit » humain ; il en est qui se présentent d'elles- » mêmes à lui avec une entière évidence. Le phi- » losophe doit renoncer à toute poursuite des pre- » mières; il ne doit point tenter de démontrer les » secondes; il doit au contraire les prendre pour » point de départ; car il est des vérités de fait et » des vérités énonciatives que les sceptiques les » plus obstinés eux-mêmes sont forcés de recon- » naître, et qu'ils avouent même en exprimant » leurs doutes. Au nombre des premières est notre » propre existence, par exemple; au rang des » secondes, brillent les vérités mathématiques. » Quant aux vérités inconnues, mais qui peuvent » être découvertes, l'obstacle qui nous les dérobe » provient ou de ce qu'elles nous sont cachées par » leur nature même, ou de ce qu'elles nous sont » voilées seulement pour le moment. Deux ordres

---

(1) *Instit. logica*, pars 2, can. 15 et 16.

» de signes servent à lever ces obstacles : l'un » nous autorise à conclure d'un effet connu à la » cause qui ne l'est pas, parce que ce signe ne » peut avoir lieu sans que la chose n'existe en effet; » l'autre nous autorise à conclure d'après la ren- » contre même de la cause et de l'effet observés » déjà dans leur connexion naturelle. Il y a deux » critériums du vrai, les sens et la raison : le pre- » mier perçoit le signe; le second saisit le lien qui » unit le signe à la chose (1). »

On peut s'étonner de voir le même philosophe, qui avait critiqué avec tant de sévérité la Dialectique d'Aristote, revenir cependant lui-même au syllogisme, tel qu'Aristote l'avait conçu, comme constituant la forme essentielle du raisonnement; du moins Gassendi a-t-il cherché à en simplifier les règles. On est encore plus étonné de voir le disciple de Bacon faire consister l'art de l'invention dans la recherche du *terme moyen* qui doit unir les *deux extrêmes* (2), confondant ainsi l'investigation de la vérité avec les artifices de l'argumentation. Par la distinction qu'il établit entre l'analyse et la synthèse, il se trouve conduit à placer leur différence en ce que la première procède en partant du sujet, et la seconde en partant de l'attribut (3).

---

(1) *Logica*, l. II, c. 1 à 5.
(2) *Instit. logica*, pars 4, can. 1.
(3) *Ibid.*, pars 4, can. 2.

En faisant connaître Bacon à la France, en signalant comme une *entreprise héroïque* les travaux de l'auteur du *Novum organum*, Gassendi a exprimé en peu de mots l'esprit de la méthode tracée dans cet ouvrage. Il a vu dans l'induction le moyen d'atteindre aux vérités naturelles et d'obtenir une connaissance exacte des choses; mais il a jugé que cette méthode n'a pas d'emploi hors du domaine des sciences expérimentales; il fait d'ailleurs remarquer avec raison que si l'induction de Bacon a le mérite de donner des idées justes, de former des propositions exactes, de conduire avec sécurité l'esprit des faits particuliers aux conséquences générales, c'est ensuite par un procédé purement logique que, des principes généraux, l'esprit redescend aux applications particulières. Il croit même découvrir dans l'induction un syllogisme caché ou abrégé. Interprétant la pensée du chancelier de Verulam, il suppose que celui-ci a bien moins réprouvé le syllogisme en lui-même, que l'abus qui avait été fait de cet instrument en le composant de propositions mal déterminées (1). Nous aurions attendu de Gassendi que, développant les vues de Bacon après les avoir adoptées, il eût tracé les règles de l'art qui enseigne à observer, à expérimenter, à classer les phénomènes, à faire un lé-

---

(1) *Instit. logica*, l. I, c. 10.

gitime emploi des hypothèses ; mais il s'est borné à nous offrir des préceptes sages, lumineux et simples, il est vrai, sur les méthodes qui régissent ou l'exposition des vérités, ou l'étude des connaissances purement spéculatives (1).

Gassendi a été frappé du caractère particulier qui distingue de toutes les autres les deux grandes notions de l'espace et du temps ; il a fait remarquer qu'elles ne tombent point dans la distinction, généralement reçue, de ce qui constitue l'être entier, la *substance* et l'*accident* (2) ; il a cherché à déterminer exactement l'une et l'autre (3) ; il a démontré l'existence du vide (4) et a rassemblé avec soin les raisonnements qui peuvent servir à justifier la philosophie corpusculaire dans sa supposition fondamentale. Il présente cette philosophie si ancienne sous un aspect presque nouveau ; il la remet en accord avec la théologie naturelle à laquelle longtemps elle avait paru hostile (5). Comparant entre eux les divers systèmes proposés par les philosophes sur la grande théorie de la causalité, et s'élevant à de plus hautes et plus justes vues que celles de Bacon, il rejette du nombre des causes véritables la *matière*, la

(1) *Instit. logica*, pars 4, can. 5 à 14.
(2) *Physic.*, sect. 1, l. II, c. 1.
(3) *Ibid.*, l. II, c. 6, 7.
(4) *Ibid.*, l. II, c. 3 à 5.
(5) *Ibid.*, l. III.

forme, la *fin*. Il reconnaît dans la *cause efficiente* la seule qui soit réellement digne d'un semblable titre ; il voit cette notion de la cause, ainsi ramenée à son caractère essentiel, se manifester pleine et entière dans l'auteur de toutes choses (1). La matière cependant ne lui paraît point absolument inerte ; il croit apercevoir en elle un principe vivant, une sorte d'agent intérieur auquel il réserve les propriétés des causes secondes (2).

Faute d'avoir assigné aux témoignages de la conscience intime le rang et l'importance qui leur appartiennent dans l'origine de nos connaissances, Gassendi éprouve un extrême embarras lorsqu'il se trouve appelé à déterminer comment l'esprit humain conçoit l'idée de Dieu (3), et à fixer les caractères essentiels des notions morales (4). Il ne peut réussir à trouver dans l'esprit humain d'autres moyens, pour se représenter la Divinité, que des analogies tirées des images sensibles, et à expliquer les notions morales par un autre principe que celui de l'intérêt bien entendu. C'est là, sans doute, ce qui doit nous expliquer en partie l'espèce d'admiration que Gassendi prodigue trop facilement à Hobbes.

---

(1) *Physica*, l. IV, c. 1, 2, 5, 6, 7.

(2) *Ibid.*, l. IV, c. 8.

(3) *Ibid*, l. IV, c. 2 et 3.

(4) *Syntagma philos.*, pars 3; *Ethica*, l. I, c. 4 et 5; l. I, c. 1, 5.

Gassendi, doué d'une érudition prodigieuse, manquait de cette originalité qui signale les esprits créateurs; habile dans l'exposition comme dans la critique des idées d'autrui, il était singulièrement modeste et réservé dans la production de ses propres vues. Il écrivait en latin; ses ouvrages, par leur forme, leur étendue, l'appareil qui les environnait, ne pouvaient s'adresser qu'aux savants. A une époque où la philosophie, animée par Descartes d'une vie toute nouvelle, rendue populaire dans ses écrits, excitait l'intérêt et la curiosité dans une classe de lecteurs étrangère aux savants de profession, les in-folio de Gassendi occupaient une place honorable dans les bibliothèques; mais les *Méditations* de Descartes, sa *Méthode*, étaient entre les mains de tout le monde. Bientôt Malebranche et les écrivains de Port-Royal propagèrent les idées cartésiennes en leur donnant un nouveau degré d'intérêt, ou en les ornant d'un nouveau mérite littéraire. Il y eut cependant des gassendistes, quoique moins nombreux que les cartésiens; il y eut des gassendistes, non-seulement chez les savants occupés de l'étude de la physique, mais chez les gens d'esprit, chez les hommes du monde. Molière et Chapelle vivaient dans un commerce intime avec Gassendi; le premier traduisait Lucrèce; le second oubliait les plaisirs pour entendre et propager une philosophie où il pouvait trouver quelques apparences d'indulgence pour sa joyeuse vie.

Disciple zélé de Gassendi, le voyageur Bernier voulut essayer de populariser sous une forme plus familière la philosophie de son respectable maître. Il résuma la philosophie du chanoine de Digne, il la traduisit en français, il la dégagea de l'immense appareil d'érudition dont elle s'était entourée ; il y apporta quelques modifications, il y fit entrer quelques-unes des découvertes postérieures obtenues dans les sciences physiques; il essaya de la concilier sur quelques points avec le cartésianisme (1). Mais cet abrégé formait encore sept volumes ; la forme doctrinale qui y était observée donnait peu d'attrait à leur lecture. La doctrine de Gassendi, dans son ensemble, n'avait rien d'assez neuf pour faire une vive impression sur les esprits, et peut-être, en la dépouillant de ces parallèles sans cesse répétés entre les opinions des anciens qui en faisaient une sorte de tableau historique de la philosophie, Bernier lui enleva-t-il ce qui en faisait le principal prix, ou du moins ce qui offrait le plus d'intérêt à la curiosité publique.

Walter Charleton transporta en Angleterre la théorie de Gassendi sur la physique atomistique (2). Henri Majus fit aussi connaître Gas-

---

(1) *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon, 1684, 7 vol. in-12. — *Doutes sur quelques-uns des principaux chapitres de l'abrégé*, Paris, 1692.

(2) *Physiologia Epicuro-Gassenda charletoniana*, *etc.*, Londres, 1684.

sendi en Allemagne, en réunissant, dans l'exposition de la physique de Démocrite, les vues du philosophe français avec celles de Bacon, de Boyle, etc. (1).

On a rangé aussi parmi les gassendistes David Derodon, qui, après avoir enseigné à Die, à Orange, à Nîmes, se réfugia ensuite à Genève, et y continua de professer la philosophie (D). Il a, en effet, adopté quelques principes de Gassendi en physique; il a établi un appareil de démonstrations pour prouver le vide, mais il déploie un appareil semblable contre le système de Copernic. On voit qu'il connaissait Galilée et Descartes, sans qu'il paraisse toutefois avoir été frappé de leurs découvertes, ou éclairé par leurs exemples. A cette époque où la philosophie cherchait à se produire aux yeux du public, à entrer dans la société humaine, Derodon reste enfermé dans l'enceinte des écoles. Il n'écrit point pour le monde savant, pour le monde littéraire; c'est pour les écoles qu'il travaille et qu'il vit; c'est d'elles seules qu'il aspire à se faire entendre. Les questions qu'il agite sont celles que les scolastiques traitaient depuis plusieurs siècles; il conserve leur langage, il emploie leur dialectique; en le lisant on se retrouve encore avec Avicenne, avec Averrhoës, avec Scot, avec S. Thomas, avec Hur-

(1) *Henrici Maji physica vetus, etc.*, Francfort, 1689.

tado de Mendoza, avec Suarez, dont il compare et discute les opinions, avec lesquels il semble entretenir encore un commerce habituel.

Derodon obtint une grande célébrité sur le théâtre où il s'était placé. Il acquit la réputation du plus grand dialecticien de son temps. Ses ouvrages ne sont en quelque sorte qu'une argumentation continuée. Il est curieux cependant d'observer comment déjà, au sein de l'école, un mouvement s'opérait dans les idées; comment, captif encore et dans les chaînes des vieilles traditions, un professeur osait déjà essayer une sorte d'éclectisme, concevoir, même émettre quelques vues qui lui fussent propres.

Les principes généraux d'Aristote sont admis par Derodon comme une autorité incontestable; les grandes classifications d'Aristote servent de cadre au professeur. La matière et la forme, les quatre causes, la distinction des âmes végétative, sensitive, raisonnable, président à sa philosophie. Cependant il se permet d'élever des objections contre la théorie d'Aristote sur les prédicaments (1), de réfuter ses définitions de l'universel (2). Il combat, par une suite de preuves, l'hypothèse des *espèces intentionnelles*; il met quelquefois en parallèle avec les doctrines

(1) Davidis Derodon *Logica*, pars 1, c. 9.
(2) *Ibid.*, pars 2, tract. 1, c. 2.

d'Aristote celles de Platon, celles de Démocrite, d'Épicure et des autres philosophes de l'antiquité.

Derodon a réussi à composer la logique la plus étendue, si nous ne nous trompons, qui ait jamais vu le jour (1). Mais, pour la lire et l'entendre, elle exige un esprit très exercé et déjà préparé par une première logique, qui suffirait certainement et serait même probablement beaucoup plus utile. Un exemple pourra faire voir comment, en suivant la direction adoptée jusqu'à lui, Derodon se flattait d'avoir de beaucoup dépassé le terme auquel s'étaient arrêtés ses devanciers. La théorie du genre et de l'espèce, telle que les péripatéticiens l'ont professée, a donné lieu à quelques objections qu'on a appelées *la croix des logiciens*, parce que la plupart d'entre eux ont fait de vains efforts pour les résoudre. Dans leur nombre sont les objections suivantes : « Le genre ne peut » être défini, puisque la définition doit se former » par le genre et la différence. — Le genre est un in» dividu, car il est un numériquement. — Le genre » est une espèce, et l'espèce ne peut être un genre; » l'espèce est donc plus étendue que le genre. — » L'universel est plus étendu que le genre, puis» que le genre n'est qu'un des cinq universaux, » et cependant le genre a plus d'extension

(1) Elle compose le premier volume in-4° de ses œuvres imprimées à Genève en 1668.

» que l'universel, lequel n'est qu'un genre lui-» même, etc., etc. (1). » Le professeur eût pu s'éviter les longs développements, les subtiles distinctions qu'il a accumulés pour arriver à la solution de ces problèmes, en rappelant les notions du genre et de l'espèce à leur vrai caractère ; mais on aperçoit, du moins, qu'il avait entrevu ce caractère, s'il n'a pas su le décrire avec simplicité. Derodon a consacré à l'universel (2), à l'être réel (3), à l'être de raison (4), des traités d'une extrême étendue; il a exposé sur ces trois sujets des vues particulières, dans lesquelles on aperçoit un instinct de vérité, mais qui deviennent presque inintelligibles au milieu des commentaires dont il les enveloppe, des distinctions, des discussions par lesquelles il complique encore des questions déjà si abstruses, et surtout de la langue qu'il emploie pour les exprimer. Sa définition de l'universel revient à dire que l'universel est ce qu'il y a de semblable dans des choses diverses (5). « Les choses réel-» les sont toutes particulières, dit-il; » aussi réfute-t-il (6) l'hypothèse de Platon sur l'existence des

---

(1) *Logica*, pars 1, tract. II, c. 1, art. 6, p. 306 ; art. 7, p. 307 et suiv.

(2) *Ibid.*, tract. I.

(3) *Metaphysica*, in-4°, 1671, c. I, art. 2. — *Disputatio de ente reali*, in-4°. — 1662.

(4) *Metaphys.*, c. I, art. 2.

(5) *Logica*, pars 2, tract. I, c. 2, § 27.

(6) *Ibid.*, *ibid.*, c. VI, § 27.

natures universelles (1); il rejette également l'opinion de ceux qui accordent une existence réelle aux universaux (E), soit dans les choses, *à parte rei*, soit même dans les opérations de l'entendement. En considérant l'universel comme une idée formée par l'esprit, qu'il possède en propre comme une sorte de type, et qu'il contemple en affirmant des objets une nature semblable (2), il croit pouvoir en conclure que l'universel est impossible (3). Il déclare également qu'on ne peut admettre d'*être de raison*, que l'être de raison ne peut être produit par l'entendement humain, et bien moins encore, ajoute-t-il, par l'entendement ou angélique, ou divin; qu'il est donc oiseux de rechercher sa définition, sa division, ses causes et ses propriétés; qu'il ne peut même être conçu, parce qu'il est pur néant, parce que l'esprit ne peut concevoir ce qui est impossible dans la réalité (4). D'un autre côté, il accorde le titre de réel, non-seulement, par opposition, au *néant de l'existence actuelle*, mais à ce qu'il appelle *le pur néant*, ou le néant d'absolue impossibilité (5).

On pourrait reconnaître dans ces propositions un corollaire de la fidélité avec laquelle Derodon s'est attaché à la maxime de l'école, qu'*il n'y a rien*

---

(1) *Logica*, pars 2, c. 3, § 1 et suiv.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 7.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. 6, *in fine*.
(4) *Metaphys.*, c. I, art. 2, § 79, 80.
(5) *Ibid.*, *ibid.*, art. 1, § 58, 59.

dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens, maxime qu'il reconnaît comme fondamentale dans le système de nos connaissances (1). Toutefois, elle le gouverne plutôt d'une manière générale qu'elle ne se reproduit d'une manière expresse dans le cours de ses longues et nombreuses argumentations. Au fond, sa doctrine philosophique se rapprocherait aussi, par quelques résultats, de celle de Gassendi, si l'on en dégageait l'appareil inutile dont il l'a entourée.

En cultivant à la fois, comme Gassendi, et les sciences physiques et les recherches de l'érudition, quoique dans un degré moins éminent sans doute, Duhamel (F) appliqua, comme lui, aux sciences physiques, les méthodes ou les résultats de ce double ordre d'études; mais il adopta en philosophie des vues moins absolues et moins exclusives. On aime à rapprocher les noms de deux hommes dont la vie a été si laborieuse, la piété si sincère, la candeur si parfaite, qui nous retracent l'image des sages de l'antiquité, supérieurs même peut-être à ces illustres modèles, dans la modestie et la simplicité de leur existence; on se félicite de pouvoir préserver leurs noms de l'oubli où ils seraient exposés à tomber, aujourd'hui que les gigantesques progrès des sciences positives ne laissent plus apercevoir les

(1) *Logica*, pars 5, tract. 1, c. 4, art. 1, p. 730.

vestiges des travaux qui les ont préparés, à moins qu'ils ne soient marqués par quelque grande découverte. Duhamel fut le premier secrétaire de l'Académie des sciences, et Fontenelle a dignement acquitté envers lui la dette de reconnaissance de cette illustre compagnie. Il se trouva placé ainsi au centre des travaux qui enrichissaient si rapidement alors les sciences physiques, et lui-même y coopéra avec une infatigable persévérance. Bacon était, à ses yeux, le créateur de la méthode inductive, le législateur de la philosophie expérimentale (1). Il adopta la division, que la philosophie avait reçue de Bacon (2), en trois branches dont la première a pour objet la nature des choses, ou la physique; la seconde, l'homme; la troisième, la Divinité. Il traita tour à tour chacune d'elles, quoique plus spécialement et plus continuellement occupé de la première.

Toutefois, Duhamel n'approuva point la séparation que Bacon avait voulu introduire entre cette partie de la philosophie qui touche de plus près à l'histoire naturelle, qui consiste essentiellement dans la spéculation sur la cause efficiente et matérielle, et celle qui considère les lois générales et constantes de l'univers. Ces deux branches de la science lui semblent étroitement unies; il juge qu'elles doivent être traitées en-

---

(1) *De mente humanâ*, l. III, c. 7, § 3 et 4; c. 8, § 1, 4, etc.
(2) *Ibid.*, *Ratio operis.*

semble ; il accorde une préférence sensible à la seconde, qui lui paraît plus facile, plus sûre, plus utile. Il veut même réunir la philosophie pratique à la philosophie théorique. « Car ces deux par-» ties de la philosophie naturelle se prêtent une mu-» tuelle lumière. L'investigation des causes est con-» firmée par les expériences ; les expériences à leur » tour sont le plus souvent aveugles et purement » fortuites, lorsqu'elles ne sont pas dirigées par le » flambeau des causes ; nous devons, en opérant, » prendre pour règle, ou pour modèle, ce que dans » nos méditations nous trouvons jouir de la vertu » de cause (1). »

Cette philosophie expérimentale qui, depuis Galilée et Bacon, était cultivée avec tant d'ardeur, qui avait embrassé tous les règnes de la nature, tous les éléments, toute l'étendue des cieux, avait à peine été appliquée à l'étude de l'âme humaine. Duhamel a entrepris cette application. Il s'est proposé de recueillir l'expérience intérieure que nous obtenons par les observations faites sur nous-mêmes, sur les fonctions de l'esprit, leur nature, leur origine, leurs progrès, leurs défauts ; de rechercher les moyens de guérir ceux-ci, en prenant pour guides l'expérience et la raison (2).

Duhamel cependant n'a point répandu sur les

---

(1) *De mente humanâ, ibid.*

(2) *Ibid.*, l. I, p. 1 et 2.

phénomènes psychologiques les lumières qu'un tel dessein pouvait faire espérer. Ses vues sont en général plus sages que neuves. Ce qu'il y a de particulièrement digne de remarque dans ce philosophe, partisan éclairé des méthodes expérimentales, spécialement adonné aux sciences physiques, c'est que, loin de concentrer, comme Gassendi, l'origine de nos idées et de nos connaissances dans les sens, il se rapproche beaucoup, sur cet important sujet, des vues des platoniciens, et quelquefois de celles de Descartes (1). Il entend par *idée*, non le simulacre imprimé sur les sens, mais l'image des choses que l'âme conçoit en pensant (2). D'où il suit, dit-il, qu'il y a deux choses à considérer dans l'idée, le mode suivant lequel elle appartient à l'âme et en découle, et la propriété en vertu de laquelle elle représente ou montre quelque chose. Duhamel n'hésite pas à penser que les idées sont en effet des images faites à l'imitation des objets perçus, et que leur mérite respectif consiste en ce qu'elles représentent un objet plus noble, ou l'expriment plus fidèlement. Il distingue donc l'idée *archétype*, telle qu'elle est dans l'esprit de l'artiste pour déterminer son ouvrage, et l'idée *ectype*, moulée en quelque sorte sur l'objet dont elle est comme la

(1) *De mente humanâ*, l. I, c. 2, § 1 à 4 ; l. II, c. 6.
(2) *Ibid.*, l. I, c. 1, § 2.

figure ou le signe (1). « Celle-ci n'est pas l'ombre » de l'objet, elle en est l'effigie même et l'em- » preinte; elle n'a qu'une même nature avec son » modèle; elle en pénètre l'essence intime; elle » semble lui être identique : admirable énergie » de l'esprit humain qui ne se borne pas à re- » tracer les contours des choses, mais qui les » saisit ainsi en elles-mêmes (2)! »

Comment l'idée exprime-t-elle fidèlement l'image de la chose? Duhamel convient que la réponse à cette question est fort ardue. Il rejette au loin l'hypothèse si commode des *espèces*, adoptée par l'école. Mais il ne réussit pas à lui substituer lui-même une théorie solide (3). Il se réfugie, avec Platon, dans les règles immuables du vrai, dans les exemplaires éternels dont l'entendement divin est le siége et qui gouvernent notre raison, sans admettre cependant que cette lumière céleste soit pour nous l'objet d'une vision intuitive (4).

En donnant la préférence à la doctrine des platoniciens sur l'origine de nos connaissances, Duhamel espère néanmoins pouvoir la concilier avec celle d'Aristote. Deux observations lui en paraissent fournir le moyen : l'une, c'est que les

(1) *De mente humanâ*, l. I, c. 1, § 4.
(2) *Ibid.*, l. I, c. 1, § 5.
(3) *Ibid.*, l. I, c. 5, § 3.
(4) *Ibid.*, l. II, c. 3, 4, 5.

notions générales ne sont pas recueillies des idées sensibles; l'autre, c'est que les notions qui sont déjà imprimées dans notre âme ne s'y produisent cependant qu'accompagnées d'un cortége d'images qui, sans se confondre avec elles, lui servent d'excitation et d'appui (1).

Le mérite du traité de Duhamel *sur la nature humaine* consiste principalement dans ses considérations sur les vices qui atteignent nos perceptions, sur les moyens de les prévenir ou d'y porter remède, sur les obstacles qui s'opposent aux progrès de nos connaissances, considérations qui sont pleines de sens et d'utilité, et dans les développements qu'il a donnés à la méthode inductive proposée par Bacon, développements qu'il a éclaircis par des exemples qui font bien mieux comprendre cette méthode, enseignent bien mieux à l'employer, que n'avaient fait les aphorismes souvent obscurs de Bacon lui-même.

Parmi les vices dont nos perceptions peuvent être atteintes, Duhamel en signale un qui eût dû le rendre plus sévère envers sa propre doctrine des *idées représentatives*. « Une grande » confusion, dit-il, s'introduit dans les idées par » le penchant qu'a l'esprit humain à se considérer lui-même comme la règle et le miroir de » l'univers, en supposant que ce qui est dans sa

(1) *De mente humanâ*, l. II, c. 2, § 8 à 14.

» pensée doit aussi se trouver dans les choses ; de » la sorte il ramène tout à la forme des choses » qui lui sont propres et familières (1). » Duhamel récuse avec raison les abstractions mal déduites, les notions mal circonscrites; en général, l'abstraction lui paraît souvent plus dangereuse qu'utile (2).

Quel que soit, aux yeux de Duhamel, le mérite de la méthode d'induction, il reconnaît qu'elle a aussi ses dangers. « Il n'est rien, dit-il, où nous » soyons plus exposés à errer que dans les inductions fausses ou imparfaites. Au lieu de faire une » énumération complète et de résumer exactement » les éléments en un seul faisceau, nous nous » hâtons de généraliser, nous craignons la fatigue » nécessaire pour pénétrer ce qui est le plus caché, nous négligeons les faits contraires qui » modifieraient nos conclusions. La vraie induction embrasse l'ensemble de toutes les expériences comparées ; c'est pourquoi la voie qu'elle » ouvre dans les sciences n'a point été frayée pendant tant de siècles, parce qu'elle est laborieuse » et rebutante (3). »

« Cette méthode de Bacon, trop négligée, a pour » objet de déterminer quelles sont les expériences » à faire, dans quelle fin, de quelle manière elles

(1) *De mente humanâ*, l. II, c. 7, § 3.
(2) *Ibid.*, l. II, c. 7, § 10, 11, 12, 12, 13, 14.
(3) *Ibid.*, l. III, c. 7, § 1.

» doivent être employées pour en tirer des axiomes, » c'est-à-dire des notions générales, et comment » ensuite ces axiomes, à leur tour, peuvent être » ramenés à l'application et à la pratique. Elle dé» couvre, par une suite de comparaisons, la loi » constante et simple qui régit un ordre de phéno» mènes ; elle y parvient en décomposant ces phé» nomènes complexes pour en dégager la condi» tion simple qui leur est commune. » Parmi les moyens de découvrir la cause efficiente, le plus puissant, au jugement de Duhamel, est celui auquel Bacon a donné le titre d'*instantia crucis*, et qui a été fort célébré, dit-il, par les écrivains anglais (1). Il l'explique par des exemples tirés de découvertes récentes ; il éclaire de même, par des exemples empruntés aux sciences physiques, les autres règles de Bacon, en les dépouillant de cette forme mystérieuse dont leur auteur les avait trop souvent enveloppées.

Comme Bacon, et avec Bacon, Duhamel repousse l'empirisme des abords de la science ; loin de confondre ce procédé mécanique et routinier avec la méthode expérimentale, il oppose constamment l'un à l'autre. « La substance de la vraie » logique, cette marche presque inconnue aux éco» les, consiste à s'élever de l'effet à la cause pour » redescendre ensuite de la cause à l'effet ; il faut

---

(1) *De mente humanâ*, l. III, c. 8.

» s'attacher surtout à ne gravir cette échelle que » par degrés, et à ne pas s'élever trop rapidement » aux principes les plus généraux. D'ailleurs, les » notions les plus universelles et les plus abstraites » sont le plus souvent stériles pour l'invention (1). » La raison, privée de l'expérience, est un navire » sans pilote; l'expérience, séparée de la raison, » demeure aveugle et stérile. Ce qu'il y a donc de » mieux est de les associer étroitement, de telle » manière que la raison prédomine (2). La méthode » expérimentale de Bacon n'est pas une simple » observation passive; elle est un art actif, une » industrie; elle enseigne dans quel ordre et quel » plan les expériences doivent être faites, comment » elles doivent être variées, répétées, étendues, » transformées, appliquées, afin d'être plus utile- » ment employées et de conférer plus de certitude » aux résultats que l'induction en peut faire sor- » tir (3). »

L'analyse et la synthèse sont caractérisées avec précision par Duhamel; il indique l'emploi propre à chacune dans les sciences, et l'utilité qu'on peut s'en promettre (4).

En applaudissant aux découvertes des modernes, en adoptant et suivant lui-même la carrière

(1) *De mente humanâ*, l. III, c. 7, § 7.
(2) *Ibid.*, l. III, c. 7, § 2, 3.
(3) *Ibid.*, l. III, § 4 et suiv.
(4) *Ibid.*, l. III, c. 6.

que Bacon leur avait ouverte, Duhamel a su conserver pour le génie des anciens le respect qui lui est dû. Platon et Aristote retrouvent en lui un disciple, mais un disciple indépendant; il a exposé et résumé leur doctrine avec une grande clarté (1). Dans son judicieux éclectisme, le secrétaire de l'Académie des sciences emprunte à la fois des vues à ces deux princes de la philosophie antique; il en emprunte même à Démocrite et à Épicure; il professe l'intention de consulter toutes les sectes philosophiques, de les concilier entre elles autant qu'il est possible, et de s'approprier tout ce que chacune a de vrai (2). « Les opinions, » dit-il, de presque tous les philosophes, tant an- » ciens que récents, sur les principes des choses » naturelles, peuvent être rapportées à trois » chefs principaux. Il y a en nous trois facultés » principales destinées à la connaissance des cho- » ses: l'intelligence, qui perçoit ce qui est divin » ou le plus éloigné des sens; l'imagination, qui » non-seulement reproduit, mais modifie à son » gré les simulacres des corps; les sens exté- » rieurs, qui en reçoivent les impressions. Or, la » plupart des anciens, sur les pas de Pythagore » et de Platon, ont demandé à la raison seule » cette origine des choses, à laquelle les sens et » l'imagination ne peuvent atteindre; ils ont donc

(1) *De consensu veteris et novæ philosophiæ;* Reims, 1675, in-8°.
(2) *Ibid.*, l. II, c. 1, § 1.

» cherché des principes métaphysiques en dehors » des choses elles-mêmes. Aristote et ceux qui ont » suivi ses traces, conduits par un mode de philo- » sopher qui tient le milieu, ont donné pour fon- » dement aux choses cette *matière*, cette *forme* qui » appartiennent aux choses elles-mêmes, qui ne » sont point saisies immédiatement par les sens » ou l'imagination, mais déduites par la raison de » ce que l'imagination ou les sens ont perçu. Leur » exemple a été imité par les philosophes qui, » comme Démocrite et Épicure, ont recouru à » l'hypothèse des atomes et conçu certains élé- » ments des corps qui échappent à nos sens par » leur subtilité, qui ont admis le vide, et ceux » qui, comme Descartes et d'autres, ont supposé » une matière imperceptible, certains corpuscules » doués de figures et de mouvements propres à » rendre raison des phénomènes. D'autres, enfin, » et qui ne sont point à dédaigner, tels qu'Hippo- » crate, Thalès, Diogène, jugeant d'après les sens » les choses sensibles, n'ont admis d'autres prin- » cipes que ceux dont l'observation atteste l'exi- » stence : ils ont donné le titre d'éléments aux » corps les plus simples aperçus dans l'état ordi- » naire de la nature, ou obtenus par l'analyse chi- » mique (1). »

De ce point de vue où il s'est placé pour examiner

(1) *De consensu veteris*, etc, l. 1, c. 1.

les différents systèmes philosophiques, Duhamel a cru apercevoir aussi les moyens d'emprunter à chacun d'eux des vérités utiles, en leur assignant, en quelque sorte, des domaines séparés. Il a réservé à Platon le premier rang et l'empire le plus relevé, celui qui embrasse la cause première, le monde intellectuel, les décrets de la Providence, les types éternels du beau, en un mot, tout le système des sublimes rapports de la nature avec son auteur (1). C'est avec une prédilection particulière, avec un enthousiasme calme et profond tout ensemble, qu'il a rendu ainsi la vie à cette belle portion de la philosophie platonicienne. Le moment lui en paraissait opportun. « Car nous » sommes assiégés, dit-il, par une foule de philo» sophes qui, se confiant trop aux sens, soutien» nent qu'on ne peut percevoir que des corps, » opinion qui me paraît avoir les conséquences » les plus funestes pour la religion et pour la vie » humaine (2). » Mais si Platon règne dans la région intellectuelle, les péripatéticiens président à un second empire qui occupe une région moyenne; leur investigation est diligente, leur dialectique subtile, leur logique habile à conclure. Duhamel accorde à Aristote la théorie qui concerne, sinon les principes élémentaires et réels

---

(1) *De consensu veteris*, etc., l. I, c. 2 et suiv.
(2) *Ibid.*, *Ratio operis*, p. 3.

des choses, du moins ceux de la connaissance que nous en prenons, et qui sont obtenus, non par la synthèse, mais par l'analyse de notre connaissance elle-même, tels que la *matière*, la *forme* et la *privation ;* il lui accorde toute cette portion de la métaphysique inférieure qui repose sur les notions de la nature sensible (1). Il admet Démocrite et Épicure à chercher dans les atomes et dans le vide les conditions élémentaires des phénomènes matériels (2).

Fontenelle nous apprend qu'on fit un grand reproche à Duhamel de ne point s'être rangé sous la bannière des cartésiens, et lui-même se plaint de ce qu'on l'a accusé à tort de nourrir des préventions contre leur philosophie (3). Il n'en donne pas moins à Descartes des éloges sincères ; il adopte quelques-unes de ses vues, en rejette d'autres ; il soutient contre lui l'existence du vide ; il ne consent point à faire consister la nature des corps dans les trois dimensions, à supposer le monde indéfini dans son étendue, à considérer le repos comme aussi positif que le mouvement, la figure et la situation comme des qualités actives.

Duhamel fut appelé à rédiger pour les écoles de la Bourgogne un cours complet de philosophie, et

(1) *De consensu veteris*, etc., l. II, c. 1 et 2.
(2) *Ibid.*, l. II, c. 3.
(3) *Ibid.*, l. II, c. 4, § 1.

contraint de donner à ce cours les formes imposées par l'usage (1). La logique, la morale, la métaphysique, y sont donc enseignées comme une suite de commentaires sur Aristote; ce sont des questions posées, des thèses énoncées, des arguments à l'appui, les objections, les réponses, toutes les conditions de l'enseignement scolastique: et cependant Duhamel a eu le mérite d'introduire dans le fond même des idées des améliorations essentielles, écartant des choses oiseuses, expliquant des choses obscures, rectifiant des choses inexactes. L'Académie respire secrètement sous cet apparent aristotélisme; les vues des philosophes récents s'unissent déguisées aux doctrines anciennes. Duhamel a eu le talent de donner même à son style, condamné à subir une loi aussi dure, toute l'élégance compatible avec elle. Dans la physique du moins, qui fait la seconde moitié de ce cours, il retrouve sa liberté sous le premier des deux rapports; là, il fait entendre à l'école les maximes de cette philosophie expérimentale que l'école n'avait point encore connue; il en expose les fruits tels qu'ils étaient obtenus de son temps; là; il décrit les lois de l'organisation, celles qui président aux êtres animés, les fonctions des différents sens. Nous remarquons, dans son chapitre de la vision, que déjà

(1) *Philosophia vetus et nova ad usum scholæ accommodata*; 2 vol. in-4, Paris, 1684.

il distingue les perceptions dues immédiatement à la vue, des jugements qui en sont déduits par un raisonnement de l'esprit, et range parmi ces derniers ceux que nous portons sur les distances et les grandeurs (1).

La latinité de Duhamel est pure, exquise même ; mais il écrivait en latin, pendant que Descartes et Malebranche écrivaient en français. Il voulait concilier toutes les opinions, pendant que Descartes, Malebranche, énonçaient des systèmes entièrement neufs. Il eut donc, il dut avoir peu de succès, exercer peu d'influence dans cette portion de la société qui déjà se familiarisait avec les sciences philosophiques. Mais il rendit du moins un service considérable à l'enseignement public en France par la publication de son cours de philosophie, et nous nous plaisons d'autant plus à le faire valoir, qu'on semble en avoir trop peu tenu compte. Il ramena cet enseignement d'une manière paisible, insensible et graduelle, à s'occuper d'objets plus positifs et plus utiles, à s'exprimer dans un langage plus clair. Ce bienfait ne se borna pas à la France. Les ouvrages de Duhamel furent transportés par les jésuites dans leurs missions d'Orient ; ils y furent traduits, ils furent présentés à l'empereur de la Chine ; ils alimentèrent ce commerce intellectuel qui communiquait à ces régions loin-

(1) *Philosophia vetus et nova ad usum scholæ accommodata*, t. II. — *Physicæ* pars 3, tract. 1, dissert 3, c. 6.

taines, avec les lumières de l'Évangile, les sciences de l'Europe (1).

Une direction d'idées semblable à celle que nous offrent Gassendi et Duhamel se retrouve encore dans l'abbé Mariotte : les sciences positives le conduisent à la philosophie. Sa logique (2) est le fruit des réflexions que l'étude de ces sciences lui avait suggérées et de l'expérience qu'il y avait acquise sur les procédés de l'esprit humain. Sa philosophie se rapporte essentiellement à ces directions pratiques dans l'investigation de la vérité; c'est encore l'induction qu'il conseille, mais sans lui donner ce titre. Il emprunte aussi quelques préceptes aux géomètres, et se rapproche en partie de leur mode d'exposition. Il commence par présenter quelques demandes, comme autant de conventions avec son lecteur ; il établit ensuite quatre ordres de principes fondamentaux ; enfin, dans quatre discours, il développe successivement sa méthode.

Le premier ordre de principes de l'abbé Mariotte ne renferme que des propositions fondamentales du raisonnement, relatives aux caractères des vérités premières et déduites, intellectuelles et sensibles. Le deuxième ordre comprend les propositions fondamentales des *sciences des choses naturelles*, et présente, sur les causes, les substances et

---

(1) V. l'éloge de Duhamel par Fontenelle.

(2) *Essai de logique contenant les principes des sciences*, etc.; Paris, 1678, in-8°.

les qualités, une théorie sommaire, solide en elle-même, simple et claire dans son expression. Les principes du troisième ordre, non moins judicieux, sont plus neufs ; ce sont ceux des vérités vraisemblables. L'abbé Mariotte est l'un des premiers qui aient reconnu et la nécessité et la possibilité d'une logique des vraisemblances ; il est le premier, peut-être, qui ait essayé de l'établir. Il a indiqué comment la vraisemblance peut s'élever jusqu'à la certitude (1), comment la certitude peut commencer à se transformer en vraisemblance (2), comment les hypothèses peuvent atteindre un degré plus ou moins haut de probabilité (3) ; il a appliqué ces considérations à la recherche des lois de la nature, aux résultats des expériences, au témoignage des hommes. Il a été moins heureux et se montre moins remarquable dans le quatrième ordre des principes, celui des principes moraux. Il y caractérise, mais d'une manière trop vague, les actions vertueuses comme offrant une certaine convenance, nous rendant plus parfaits et étant un bien par elles-mêmes (4). Il y proclame, avant Thomasius, cette grande et belle loi : *Il faut faire ce qui est le mieux;* mais il l'altère en ajoutant: *ou ce qui nous*

---

(1) *Essai de logique*, part. 1, § 42.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 46.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 47, 48, 49, 53.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 76 et suiv.

est le meilleur (1), et ne sait ni en déterminer avec précision la valeur, ni en développer l'emploi. Toutefois, il y présente aussi quelques vues justes sur les rapports de la volonté avec la croyance (2).

L'abbé Mariotte trouve difficile de raisonner sur les propositions intellectuelles de l'ordre surnaturel ou métaphysique ; car nous connaissons, suivant lui, peu de principes qui puissent y servir, et nous ne pouvons déterminer d'une manière exacte les idées sur lesquelles elles roulent (3). Il est également presque toujours impossible, à son avis, de savoir ce que les choses sont en elles-mêmes. « Nous ne connaissons, dit-il, les choses » naturelles que par les effets qu'elles produisent » ou reçoivent dans leurs rapports avec les autres » choses ou avec nous-mêmes (4). Nos sens ne » nous représentent point ce que les choses sont en » elles, mais seulement ce qu'elles sont à notre » égard (5). » Du reste, il a eu le mérite de saisir et d'exposer l'utilité, la nécessité même de l'alliance des propositions intellectuelles aux propositions sensibles pour féconder ces dernières, et même souvent pour les prouver ; il a expliqué par-là les avantages que la science retire de l'ap-

(1) *Essai de logique*, part. 1, § 83.
(2) *Ibid.*, p. 66 et suiv.; part. 2, 2e discours, art. 3, p. 151.
(3) *Ibid.*, part. 2, 1er discours, art. 1, p. 110.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, art. 2, p. 126.
(5) *Ibid.*, *ibid.*, p. 130.

plication de la géométrie à la physique, et il a éclairé ces maximes par des exemples (1). On reconnaît ici un disciple de Galilée. On est tenté de croire que Bacon a suggéré à l'abbé Mariotte les *maximes* ou *règles naturelles*, qu'il appelle *principes d'expérience :* c'est l'ombre trop incomplète d'un tableau des lois générales de la nature (2). C'est encore sur les traces de Bacon qu'il indique quelques-uns des obstacles qui s'opposent aux progrès des sciences naturelles, mais en trouvant encore à présenter sur ce sujet des vues nouvelles (3). C'est par des exemples, plus encore que par des préceptes, qu'il indique la marche à suivre dans la recherche des causes naturelles (4), et la méthode à observer dans la démonstration des vérités expérimentales (5).

L'abbé Mariotte hésite sur la question de savoir si toutes nos idées viennent des sens, et la trouve difficile à résoudre ; il affirme seulement que la plupart de nos connaissances viennent des impressions reçues par les sens. Il admet, au reste, ainsi que Locke, avec les sens externes, un sentiment intérieur qui nous rend témoignage de l'exi-

---

(1) *Essai de logique*, part. 2, 2e discours, p. 72; art. 2, p. 120, 124; 3e discours, p. 195.

(2) *Ibid., ibid.*, 2e discours, art. 2, p. 122.

(3) *Ibid., ibid.*, p. 130.

(4) *Ibid., ibid.*, p. 134.

(5) *Ibid., ibid.*, 3e discours, p. 181 et suiv.

stence de notre pensée, et sur lequel se fonde la réminiscence (1). Mais il n'admet pas que nous connaissions l'essence même de la pensée, les idées que nous avons de notre esprit et de ses facultés (2). Il n'en décrit pas moins avec exactitude et clarté les opérations principales par lesquelles l'esprit humain exerce son activité (3). Il ne cite jamais Descartes, ne lui emprunte aucune vue, aucune opinion, quoique sans doute il ait cédé à la noble émulation que devait lui inspirer un tel exemple.

NOTE A.

Jonsius, dans un mouvement d'indignation contre Gassendi, l'appela le *plus violent calomniateur d'Aristote* (*Descript. hist. phil.*, lib. 3, c. 31). Morhoff ne vit que des jeux frivoles dans les *Exercices paradoxiques* (*Polyhistor.*, tom. 2, lib. 1, cap. 12, parag. 3). Engelke, de Rostock, ne lança pas moins de quatre dissertations successives contre Gassendi, pour venger l'honneur du philosophe par excellence et justifier, soit sa doctrine, soit sa logique.

NOTE B.

L'estimable Tennemann, en rendant témoignage à l'amour de la justice qui, dans la première édition de cet ouvrage,

(1) *Essai de logique*, 4e discours, p. 210, 229, 230.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 225.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 227.

nous avait porté à réclamer, pour la mémoire trop négligée de Gassendi, les hommages qui lui étaient dus, pense cependant que *la nationalité du Français* se montre trop fortement dans ce que nous avons attribué de mérite au chanoine de Digne. Nous pouvons cependant invoquer, en faveur de notre illustre compatriote, le suffrage de Tennemann lui-même et celui du savant Buhle, qui tous les deux ont jugé Gassendi digne d'une si grande attention, qu'ils lui ont consacré, dans leurs histoires respectives de la philosophie, une exposition beaucoup plus étendue que celle que nous avons cru pouvoir lui accorder ici (Tennemann, *Histoire de la philosophie*, tome 8, pages 140 à 175; Buhle, *Histoire de la philosophie moderne*, 3ᵉ part., sect. 2, pages 87 à 223). Les Français n'ont point, en général, le tort d'avoir porté trop haut le mérite des philosophes qui appartiennent à leur nation; souvent ils ont porté à l'excès la sévérité de leurs critiques contre leurs propres compatriotes. Pour nous, en témoignant, comme nous croyons l'avoir toujours fait, la plus sincère estime pour les services rendus par les philosophes étrangers, après avoir fait connaître à la France plus d'un philosophe étranger qui en était ignoré, nous avons cru que, sans manquer à l'impartialité, nous pouvions rappeler à l'estime et à la reconnaissance de la France un philosophe que l'éclat des succès de Descartes avait certainement trop éclipsé.

NOTE C.

Mon respectable ami Dugald Stewart ne s'est point assez défendu de l'erreur que nous signalons ici; il a paru assimiler constamment les gassendistes aux hobbistes. Il a accusé Gassendi d'avoir entièrement méconnu cette faculté de *réflexion* si bien explorée par Locke. Nous croyons qu'il se fût défendu de cette méprise s'il eût découvert, dans la volumineuse physique de Gassendi, les passages où la nature spirituelle de l'entendement est si hautement reconnue, où la faculté de *ré-*

flexion est si expressément avouée comme l'une des propriétés caractéristiques de l'entendement. (*V.* la traduction de l'*Histoire abrégée des sciences métaphysiques*, *morales et politiques*, etc., de Dugald Stewart, par M. Buchon; Paris, 1823, part. 2, chap. 1, pages 32, 56, etc.)

NOTE D.

Derodon était aussi et surtout théologien. Il était né dans le Dauphiné, et mourut à Genève en 1664. Senebier donne la liste de ses ouvrages dans l'Histoire littéraire de Genève. Nous avons sous les yeux sa Logique, sa Métaphysique, le résumé qu'il a donné de l'une et de l'autre, sa Physique, sa Morale, ses Discussions sur la liberté et sur l'être réel, tous en latin, recueillis en 2 vol. in-4°, dont le premier porte pour titre *Opera philosophica.* Dans ce titre il est appelé *philosophus nulli secundus*, *celeberrimus Derodo.*

NOTE E.

Le système professé par ceux que Derodon appelle les *proscindentes* consistait à considérer les universaux comme *détachés*, *par une abstraction de l'esprit*, *des objets semblables.* Mais, si l'on veut savoir comment cette opinion est expliquée par le professeur, on nous permettra de citer ici quelques-unes des quatorze explications données par lui, qui fourniront en même temps un exemple du langage alors encore usité dans les écoles, et de la manière dont on y travestissait les observations les plus simples.

« 1° Humanitas adæquata, seu in communi, nihil aliud est »realiter præter humanitates omnes singulares, scilicet petreitatem, pauleitatem, etc., etc.

» 2° Humanitas, ut abstracta, est una species numero, »quia non sunt plures species humanitatis; et ideò species humanitatis seu specietas humanitatis est individuum; et cùm »eodem modo philosophandum sit de specie leonitatis, de spe-

» cie equinitatis et de cæteris speciebus infimis, clarum est om-
» nem speciem formaliter, id est omnem specietatem esse indi-
» viduam, etc., etc.

» 3° Genus formaliter, seu genereitas, est species quatenùs
» genereitas est abstracta ab hâc et illâ genereitate, etc., etc.
» (pars 2 *Logicæ*, tract. 2, c. 1, art. 7). »

NOTE F.

Duhamel était un ecclésiastique de la plus haute piété et de la vertu la plus accomplie. Rien n'égalait son désintéressement; sa simplicité était parfaite. Il cultivait les sciences avec une infatigable ardeur, mais sans aucun autre mobile que l'amour de la vérité. Il avait été curé de Neuilly-sur-Marne, et chaque année il retournait visiter les bons villageois auxquels il avait inspiré autant de vénération que de reconnaissance. On aime à retrouver d'aussi beaux caractères chez les hommes qui ont cultivé la philosophie, et ce motif n'a pas été étranger à l'intérêt que nous ont inspiré les travaux du premier secrétaire de l'Académie des sciences.

CHAPITRE XII.

Descartes.

La révolution qui était appelée par tous les bons esprits, que des penseurs hardis avaient tentée sans succès, que Bacon même n'avait pu exécuter, il était réservé enfin à Descartes de l'accomplir.

Comme Bacon, Descartes a reconnu la nécessité de reconstruire dans ses premiers fondements l'édifice de la science, et de rejeter sans distinction tout l'enseignement établi; comme Bacon, il oppose à l'autorité des traditions les droits et l'indépendance de la raison; comme Bacon, il a senti que ce grand ouvrage devait commencer par la réformation des méthodes; comme Bacon, il a voulu donner à l'esprit humain une méthode nouvelle et sûre pour l'investigation de la vérité; comme Bacon, c'est aux sciences déjà constituées qu'il a emprunté les procédés dont il a voulu doter la philosophie. Les reproches que fait Descartes à la dialectique de l'école sont les mêmes que ceux qui lui étaient adressés par le chancelier d'Angleterre (1). Tous deux font la même critique du

(1) V. spécialement les *Principes de philosophie* de Descartes,

syllogisme. Du reste, il n'y eut rien de commun entre ces deux esprits supérieurs, que le point de départ et le but qu'ils se proposèrent, si ce n'est la franchise, la droiture, l'austérité qui présidèrent à leurs recherches. Les exemples que Bacon avait demandés aux sciences naturelles, Descartes les demande aux sciences mathématiques. Le premier saisit le flambeau de l'expérience; le second s'attache à la chaîne des déductions rationnelles. Le premier invoque l'autorité des faits, assemble, compare, coordonne les observations; le second invoque l'évidence intuitive des principes abstraits, et d'une seule proposition fait sortir la suite entière des démonstrations dont il compose la science. Ce que le génie de Bacon avait en étendue, celui de Descartes l'a en persévérance. Le premier, avide de connaissances positives, se plaçait toujours en présence des réalités; le second, avide de combinaisons, s'isole de l'univers entier et se replie en lui-même, se confiant aux seules forces de la méditation. Le premier suppose convenu, précisément, ce même témoignage des sens auquel la philosophie du second se termine comme à un corollaire. Le premier ne s'adresse guère qu'aux savants, sans être assez constamment leur égal en instruction; le second descend des hauteurs de la science qu'il a enrichie de ses propres

---

préface, et la *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, t. XI de l'édition des œuvres de Descartes, publiée, en 1826, par M. Cousin, p. 355, etc.

découvertes, et se met à la portée de l'ignorant lui-même. Le premier se borne à dresser des cadres, à semer des germes; le second crée un corps complet de philosophie qui embrasse les domaines de l'intelligence, ceux de la matière, et le système entier de l'univers.

Descartes avait connu les belles expériences de Galilée, de Torricelli, et les ouvrages de Bacon. On a commis une erreur lorsqu'on lui a reproché de n'avoir jamais parlé ni du premier, ni du dernier de ces grands hommes (1). Il a cité souvent Galilée; il a partagé l'opinion de l'illustre victime de l'inquisition sur le mouvement de la terre autour du soleil, etc. (2), mais en rejetant plus d'une fois les théories de ce créateur de la mécanique moderne. Il a parlé à diverses reprises de Bacon, et annoncé qu'il avait travaillé lui-même d'après quelques vues du chancelier d'Angleterre sur les sciences physiques (3). Mais ni Galilée, ni Bacon, ne paraissent avoir

(1) La première de ces erreurs a été commise par Voltaire, dans l'article *Cartésianisme* de son Dictionnaire philosophique; la seconde par M. Dugald Stewart, dans son Histoire abrégée de la philosophie.

(2) V. sa correspondance, t. VI de la même édition, p. 239, 242, 245, 246, 252; t. IX, p. 186, etc., etc. — Descartes fut très effrayé du procès suscité à Galilée par l'inquisition, et de la condamnation qui en fut l'issue; il hésita quelque temps, pour ce motif, à publier ses *Principes de philosophie*.

(3) *Ibid.*, t. IX, p. 93, 210, etc.

exercé la moindre influence sur la direction qu'ont suivie les idées de Descartes; ils ont pu seulement entretenir son émulation dans quelques recherches relatives à des applications spéciales. Descartes a été également accusé de manquer d'érudition (1), parce qu'il négligeait, avec une sorte de dédain, ce luxe et cet appareil de citations qui était la manie de son siècle. Il mettait peu d'importance, en effet, à s'enquérir des opinions de ceux qui l'avaient précédé; il n'a pas cru avoir besoin de s'appuyer sur l'autorité des anciens; il n'a pas jugé nécessaire de faire précéder l'établissement de sa doctrine par la réfutation de celles auxquelles il voulait la substituer. Une fois, cependant, il projeta de rédiger et de publier une réfutation méthodique de la philosophie scolastique telle qu'elle était alors enseignée par les jésuites; il rassembla même quelques matériaux pour cette entreprise, mais il y renonça bientôt, justement persuadé que le système contre lequel elle était dirigée croulerait bientôt de lui-même (2). On a pris beaucoup de peine

(1) Voltaire a aussi adopté légèrement cette accusation; mais Leibniz avait été plus juste, il déclare, dans une lettre à Pélisson, « *faire un très grand cas de Descartes, particulièrement parce qu'il se montre très docte, et qu'il a beaucoup plus lu que ne le croient ses propres sectateurs.* »

(2) V. sa correspondance, spécialement tome VIII de ses œuvres, p. 348, 388, 561, etc., etc. — Il redoutait aussi beaucoup de s'attirer la défaveur des jésuites, comme on le voit dans toute la suite de sa correspondance.

pour découvrir divers rapprochements entre certaines vues de Descartes et des idées déjà émises par des penseurs anciens ou modernes. Pour disputer ainsi au réformateur français le mérite de la nouveauté dans une partie du moins de ses théories, Huet a été jusqu'à l'accuser d'un plagiat universel; mais Descartes est bien éloigné de prétendre au titre de novateur; il reconnaît expressément lui-même « qu'il ne se sert d'aucun » principe qui n'ait été reçu par Aristote et par » tous ceux qui se sont jamais mêlés de philoso» pher (1). » Il se félicite même de se trouver en accord avec les pères de la science parmi les Grecs; il réclame seulement pour lui-même l'honneur d'avoir mis en œuvre les éléments déjà connus. Descartes s'est persuadé d'ailleurs que sa philosophie se légitimerait suffisamment par elle seule, subsisterait par ses propres forces.

Au milieu de ces reproches contraires adressés à Descartes, voici ce que nous devons reconnaître pour être juste : ce que Descartes a en commun avec ceux qui l'ont précédé, il ne l'a point pris chez eux; il l'a tiré de son propre fonds. Il n'a pas emprunté; il s'est rencontré, sans l'a-

(1) V. en particulier la lettre à un jésuite, t. IX, p. 176. — Ailleurs il reconnaît que son fameux principe : *Je pense, donc je suis*, est dans saint Augustin (*ibid.*, t. VIII, p. 469); ailleurs encore, que la preuve de l'idée de Dieu est aussi dans Aristote (*ibid.*, p. 520). V. encore tome VI, p. 334, lettre à un autre jésuite, et le Discours sur la méthode.

voir prévu, comme il arrive souvent aux penseurs modernes par une conséquence presque inévitable de leur position.

Pendant que Descartes, par une prudence pratique qui respire dans toute sa correspondance (1), se défend contre l'accusation d'innover, en invoquant le nom d'Aristote dont certainement il renversait la philosophie par ses bases, ses doctrines ont une analogie frappante avec celles de Platon dont il n'a pas prononcé le nom; il va même jusqu'à supposer qu'aucun philosophe, avant lui, n'a révoqué en doute le témoignage des sens (2). Le refus d'adhérer au témoignage des sens, l'autorité exclusive attribuée aux vérités rationnelles, les sciences mathématiques appelées à servir d'introduction à la philosophie, la théologie naturelle lui servant de guide et lui prêtant sa sanction; les idées innées, placées par Dieu même dans l'entendement humain; la marche qui conduit des causes aux effets, des notions générales aux faits particuliers, considérée comme seule légitime; les principaux caractères,

---

(1) Indépendamment des soins assidus de Descartes pour se ménager la bienveillance des jésuites, malgré l'idée défavorable qu'il avait de leur philosophie, il met aussi un prix extrême à obtenir le suffrage de la Sorbonne et l'appui des théologiens pour la cause de sa philosophie, qu'il ne craint pas d'appeler la *cause de Dieu même* (V., notamment, tome VIII, p. 394).

(2) V. la préface des *Principes de philosophie*.

en un mot, de la philosophie de Descartes, appartenaient déjà à celle de Platon ; toutefois, Descartes n'a point suivi les mêmes voies, il n'a consulté que lui-même.

Descartes avait lu Montaigne et Charron ; mais, quoiqu'il ne parle nulle part de l'impression qu'il avait reçue de cette lecture, on serait tenté de croire qu'elle n'avait pas été sans quelque influence sur lui. On dirait qu'il a voulu prendre les choses au point où les deux philosophes français les avaient laissées. Ce doute, dans lequel Montaigne s'est mollement reposé, a éveillé au contraire le génie de Descartes, a excité toute son ardeur. Rien de plus opposé, certainement, que leur marche et le résultat auquel ils sont conduits. Montaigne laisse errer ses idées dans le désordre, en jouit sans les approfondir; Descartes s'attache à une suite de déductions qu'il poursuit avec une infatigable persévérance. Le premier flotte sans doctrines; le second tendait secrètement aux doctrines les plus positives, et établit le dogmatisme le plus affirmatif. Et cependant, au milieu même de ce contraste, on rencontre entre Montaigne et Descartes une certaine consanguinité. Ils ont déjà cela de commun entre eux que chacun n'a consulté que lui-même, et a fait consister dans ce retour sur ses propres pensées la vraie manière de philosopher. Ainsi, même désir de rendre la philosophie accessible, même talent à se faire entendre du lecteur, parce qu'ils

ont bien su s'entendre eux-mêmes. Pour nous instruire, ils se révèlent à nous sans réserve et sans détour. Descartes, comme Montaigne, enseigne en racontant sa propre histoire, obtient notre confiance en nous donnant la sienne. Tous deux ont les prêmiers, et tour à tour, revêtu cette forme qui est devenue la physionomie caractéristique de l'école française, et qui la distingue de toutes les autres.

Ce qui rend Descartes éminemment original, c'est que sa philosophie est comme l'image vivante de lui-même; il s'y peint, il y respire tout entier; il redit fidèlement au public les entretiens qu'il a eus avec lui-même. On le voit, on l'entend, on converse avec lui dans un tête-à-tête que ne trouble la présence d'aucun étranger. Expose-t-il sa méthode? c'est en racontant sa propre vie et en nous conduisant sur la trace du chemin qu'il a parcouru dans le cours entier de ses travaux. Établit-il sa doctrine? c'est en nous rendant les confidents de ses méditations. Sa doctrine n'est elle-même que le fruit naturel de sa manière de procéder. Il n'est, par ce motif, aucun système de philosophie qui se montre d'une manière plus sensible comme le développement de l'opinion de son auteur sur le principe des connaissances humaines. Car c'est dans le titre primitif, duquel l'esprit humain tire son droit à connaître, que Descartes découvre les éléments de la science.

En faisant un retour sur l'instruction qu'il a re-

cueillie dans les écoles, Descartes s'avoue qu'il n'en peut être aucunement satisfait; il sent le besoin de se créer à lui-même une instruction nouvelle et plus solide. Il veut d'abord connaître le monde, étudier les hommes; il cultive, en attendant, les sciences exactes, noble délassement d'un esprit actif et distingué. Il y fait des progrès rapides; il y résout, comme en se jouant, les plus difficiles problèmes. Il est frappé de voir comment, dans ces sciences, les vérités naissent les unes des autres, comment elles sont toutes environnées d'une éclatante lumière. Il se demande si les mêmes priviléges ne pourraient aussi être obtenus pour la science-mère, et s'il ne pourrait pas appliquer à la philosophie les mêmes procédés qui l'ont dirigé avec tant de sécurité et de succès jusqu'aux plus hautes régions des mathématiques.

Alors il se recueille en lui-même; il rejette sans exception toutes les opinions dont il était imbu; il rejette même, sans hésiter aussi, toutes les autorités sur lesquelles ces opinions étaient assises; il rejette le témoignage des sens qui l'a souvent trompé; il rejette l'évidence rationnelle, l'évidence mathématique elle-même, parce qu'il suppose qu'un génie malfaisant aurait pu être assez puissant et assez perfide pour nous imposer une nature telle que cette évidence apparente ne fût qu'une illusion. Il reste seul en présence de son doute; mais son doute, du moins,

lui est resté. Il a touché le fond de l'abîme. S'il doute, il pense; s'il pense, il existe; il est une substance pensante. Voici un premier rayon de lumière : c'est du sein du doute lui-même qu'il est sorti. Voici une première vérité dont la conviction est pour lui aussi complète que légitime. Dès lors, les caractères du vrai, les conditions de la certitude, se révèlent à lui. Le vrai consistera dans l'idée claire et distincte; on pourra affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans l'idée d'une chose, car tels sont les caractères de la première vérité, de la première certitude.

Mais il a l'idée d'un Dieu, c'est-à-dire de l'infinie perfection; cette idée, il n'a pu se la donner à lui-même; elle doit avoir une cause qui possède éminemment tout ce dont elle est l'image. Cette idée renferme nécessairement en elle la notion de l'existence; Dieu existe donc. Infiniment parfait, il ne peut tromper; créateur tout-puissant, cause première, il imprime son auguste sanction au témoignage de notre raison et à celui de nos sens, lorsque ces témoignages commandent notre assentiment d'après les lois établies par lui-même. La notion de la substance pensante exclut toute notion d'étendue ; le témoignage de nos sens, en nous avertissant de l'existence de la matière, nous la révèle sous la condition de l'étendue, comme la plus générale; l'âme et le corps sont donc distincts l'un de l'autre, quoique cependant unis l'un à l'autre. Telles

sont les vérités primitives avec lesquelles désormais Descartes recomposera la science entière. Car il estime que dans le domaine entier de l'esprit humain, comme en géométrie, les connaissances doivent naître, par une déduction progressive et non interrompue, d'un petit nombre de vérités primitives, nécessaires, évidentes par elles-mêmes. De là encore il conclut que l'investigation de la vérité doit se faire en allant de la cause aux effets, de l'absolu au contingent, du simple au composé; que la physique doit dériver de la métaphysique. Sa confiance en la métaphysique devient telle qu'il va jusqu'à lui accorder une certitude et une évidence plus grandes que celles des mathématiques elles-mêmes (1). «La pensée, l'étendue, expliquent tout l'univers; l'une préside au monde des intelligences, l'autre à celui de la matière.»

C'est ainsi que, du fond même de l'abîme, il s'est, d'un vol rapide et hardi, élancé jusqu'au sommet des cieux, pour redescendre ensuite sur la terre, et que du doute seul, le plus complet, pris pour supposition fondamentale, il a fait sortir le dogmatisme le plus affirmatif. Aussi, sa confiance est désormais entière; aucune objection ne l'ébranle, ne l'alarme, ne lui cause même la plus légère inquiétude; il ne suppose même pas qu'on

(1) Correspondance, t. VI de la collection de ses œuvres, p. 109.

puisse ne pas le suivre, si on l'a compris, et pour ce motif il tolère à peine la contradiction; il se croit plus assuré de son système philosophique que des théorèmes mathématiques eux-mêmes (1).

Son *Discours sur la méthode*, ses *Méditations*, ses *Principes de philosophie*, ses *Règles pour la direction de l'esprit*, sa *Recherche de la vérité par les lumières naturelles* (A), ne sont autre chose que ce même récit que nous venons de retracer rapidement, reproduit sous des formes diverses, plus ou moins développé, et présenté tour à tour d'une manière didactique ou théorique.

C'est un mérite éminent de Descartes, mérite qui suffirait pour rendre à jamais son nom immortel, que d'avoir appelé le doute à l'entrée même de la philosophie, comme un moyen de préparation et d'épreuve pour les adeptes, d'avoir assigné ainsi au doute sa vraie place, sa vraie fonction, sa vraie utilité, d'avoir admis enfin, non le doute déterminé, mais le doute suspensif. Toutefois, il est permis de croire que ce doute suspensif lui-même ne fut jamais très sérieux chez Descartes; que déjà les doctrines du dogmatisme étaient secrètement arrêtées dans son esprit, lorsqu'il appela à son secours cette espèce de fiction dans l'intérêt de sa démonstra-

(1) Épître dédicatoire des *Méditations*.

tion. Il l'employa presque comme une sorte d'artifice pour captiver d'autant plus sûrement ses lecteurs, et le conçut comme l'un de ces moyens, familiers aux géomètres, de faire servir une supposition de base à une suite de théorèmes, et de faire une concession à ses adversaires, pour s'en emparer ensuite avec avantage. Mais, ici, il commit une erreur grave, en trahissant son dessein secret; le doute cessa d'être pour lui une simple abdication des préjugés, une précaution de la prudence; il devint un principe actif, universel, et le pivot sur lequel dut rouler une philosophie toute positive.

C'est encore l'un des mérites éminents de Descartes d'avoir compris et fait comprendre toute l'importance de la méthode; il a reconnu que la diversité des doctrines provient essentiellement de la diversité des voies qui sont suivies. Il n'a vu dans la logique et la dialectique des écoles que des méthodes extérieures; il en a cherché qui pénétrassent dans les plus intimes opérations de la pensée (1).

En voulant transporter dans la philosophie les méthodes mathématiques, Descartes a supposé que la philosophie elle-même n'admettait que des vérités rationnelles d'un caractère semblable à celui

---

(1) *Discours sur la méthode*, part. 1. — *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, 4e règle.

des vérités mathématiques (1). « Toutes les con» naissances, dit-il, sont de même nature, et ne » consistent que dans la composition des choses » connues (2). » Aussi, tous les procédés qui composent sa méthode se rapportent-ils exclusivement à cet ordre spécial de vérités. Il n'en est aucun qui puisse diriger l'esprit dans l'investigation des faits, ou dans les inductions qui servent à les féconder en les généralisant. Ces préceptes, d'ailleurs, ne sont pas complets, même pour la classe de vérités auxquelles ils s'appliquent. On y désirerait plus d'ordre; ils manquent souvent de précision. Mais Descartes a donné des lois précieuses au premier de tous les arts, à l'art de la méditation. La logique des écoles prescrivait les formes de l'argumentation; Descartes enseigne à bien penser. Soit que, s'interdisant de chercher ce qu'ont pensé les autres, ou de s'arrêter à ce qu'il soupçonne lui-même, il prenne pour règle de n'accepter que ce qui se découvrira à lui comme indubitable, ou par l'intuition immédiate, ou par une déduction légitime (3); soit qu'il se prescrive de ne rien admettre dans ses jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à son esprit qu'il n'eût aucune occasion de le mettre

(1) *Méditations*, préface. — *Discours sur la méthode*, part. 2. — *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 2, règle 13, etc., etc. — *Principes de philosophie*, préface.

(2) *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règle 12, p. 280.

(3) *Ibid.*, part. 1, règles 2 et 3.

en doute; soit qu'il s'attache à diviser les difficultés, à conduire par ordre ses pensées des objets les plus simples aux plus composés, à faire les dénombrements les plus entiers et les revues les plus générales (1); soit qu'il recommande de commencer par les choses les plus faciles, de s'arrêter là où l'on ne peut comprendre, de savoir limiter et restreindre l'objet de l'étude; soit qu'il conseille d'exercer son esprit à retrouver ce que d'autres ont découvert, et de le fortifier en l'accoutumant à parcourir des séries étendues (2); toujours, il ne nous impose comme précepte que ce qu'un bon esprit pratique, alors même qu'il ne songe point à se le définir. Toutes ces directions peuvent être rapportées à quatre chefs qui embrassent en effet toutes les opérations de l'esprit humain dans le domaine des connaissances abstraites : l'évidence, l'induction logique ou l'analyse, l'intuition, la déduction.

L'évidence, donnée constamment pour condition fondamentale aux travaux de la raison, s'obtient par la perception à la fois *claire* et *distincte* : claire, parce qu'elle est présente et ouverte à l'entendement; distincte, parce qu'elle se détache de toute autre (3).

(1) V. les quatre règles de sa méthode, *Discours sur la méthode*, part. 2.

(2) *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règles 5, 6, 8, 10, 11. — *Discours sur la méthode*, part. 6.

(3) *Principes de philosophie*, part. 1, art. 4, 5, etc.

L'induction logique, bien différente de l'induction de Bacon, qui est proprement l'analyse telle que Condillac l'a plus tard préconisée et définie, l'induction, employée comme instrument logique, établit et détermine l'état de la question, la dégage, la réduit, la subdivise, et procède par des énumérations complètes et successives (1).

L'intuition, source de toute lumière, est la contemplation immédiate et directe des vérités primitives; elle doit être claire, elle doit être complète. l'erreur des savants est de vouloir expliquer les choses qui sont connues par elles-mêmes. Toutes les notions sont simples ou composées; les notions simples sont celles de l'absolu; elles sont, selon Descartes, l'objet de l'intuition (2).

La déduction conduit l'esprit aux notions composées; mais il y a encore un acte de l'intuition qui saisit le nœud par lequel les vérités déduites s'enchaînent les unes aux autres. Descartes n'établit point ses séries par classes, mais par chaînes de conséquences (3); et cela s'explique, puisque sa méthode ne s'applique point aux faits, et ici nous rencontrons de la manière la plus sensible la divergence des deux routes suivies par Bacon et par

---

(1) *Règles pour la direction de l'esprit*, etc., part. 1, règle 7; part. 2, règle 13, etc.

(2) *Ibid.*, part. 1, règle 6, etc. — *Principes de philosophie*, part. 1, art. 10.

(3) *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1.

Descartes. Or, on peut déduire les choses des paroles, le même du même, le tout des parties, ou, réciproquement, l'effet de la cause, ou réciproquement encore (1).

L'évidence est la condition fondamentale de toutes les opérations de la raison dans l'acquisition des connaissances, pour leur imprimer le caractère de la légitimité; l'induction logique ou l'analyse les prépare et les résume; l'intuition les commence; la déduction les achève. Mais, dans toutes ces opérations, ce que Descartes nous recommande surtout, et par ses conseils et par ses exemples, c'est cette recherche consciencieuse du vrai, qui s'attache à ne former que des jugements solides, qui nous appelle à nous rendre un compte sévère de nos propres pensées, qui écarte les simples présomptions, les opinions douteuses, les notions obscures, qui s'impose le devoir de ne rien laisser d'incomplet (2), et qui, dans sa sincérité et sa persévérance, nous assiste certainement bien mieux, pour la découverte du vrai, que tous les préceptes artificiels de la logique. Toutes les règles pour la direction de l'esprit peuvent, selon Descartes, se réduire à ces trois points : voir

(1) *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règle 12.

(2) *Première et quatrième méditations.* — *Discours sur la méthode*, part. 1, etc. — *Principes de phil.*, part. 1, art. 66. — *Recherche de la vérité*, t. XI.

comment une chose s'offre à nous spontanément, ou comment elle est connue par une autre et, dans ce cas, de quelles choses elle peut être déduite. Une comparaison simple et claire nous dispense de tout secours de l'art.

Du reste, toute question scientifique peut être réduite à la solution d'un problème mathématique, car elle renferme une inconnue qu'il s'agit de dégager et d'expliquer; cette inconnue doit y être désignée par quelque chose de connu; il suffit donc de démêler le signe qui lui appartient; il faut déterminer les conditions de cette inconnue, en évitant également d'y faire entrer trop ou trop peu (1). Descartes va jusqu'à supposer que sa méthode peut s'appliquer à la médecine (2).

Quant à l'expérience, Descartes ne lui accorde qu'un office entièrement subalterne; il a, en général, peu de confiance en elle. S'il faut la consulter soi-même, elle exige beaucoup de temps et de frais; si l'on s'en remet au témoignage d'autrui, on s'expose à être abusé. L'expérience ne peut que remonter des effets aux causes, marche que Descartes condamne constamment; elle ne donne que des résultats probables et trompe souvent; elle ne peut servir qu'a faire discerner, dans les effets, ceux qui doivent particulièrement fixer

---

(1) *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règle 12; part. 2, règles 13, 17, 18, 19, etc.

(2) *Correspondance*, t. VI, p. 307.

nôtre attention. Cependant elle acquiert plus d'utilité à mesure que nos connaissances s'étendent : il n'y a point d'expérience qui ne pût devenir utile, si l'on connaissait toute la nature (1).

Descartes n'a pas su définir avec netteté l'analyse et la synthèse, ni distinguer avec précision ces deux méthodes; il a supposé qu'elles pouvaient être transportées en philosophie telles qu'elles sont employées par les géomètres. Il a cru avoir exclusivement employé l'analyse dans ses méditations (2), sans doute parce qu'il est parti d'une supposition consentie, *je doute,* et parce qu'il est remonté, de sa propre existence comme effet, à la connaissance de Dieu comme cause : cependant la preuve de l'idée de Dieu est éminemment synthétique. Descartes, une autre fois, a essayé d'établir son système métaphysique d'après une construction synthétique (3); mais, en comparant les deux manières de procéder, on n'y trouve réellement qu'une différence de rédaction, et non un ordre différent dans le développement des idées.

Descartes, au reste, a soin de nous prévenir qu'il est deux sortes d'esprits auxquels sa méthode

---

(1) *Discours sur la méthode*, part. 6. — *Principes de phil.*, part. 4, art. 4. — *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règle 2. — *Correspondance*, t. VIII, p. 75.

(2) *Réponse aux premières objections*, t. I, p. 449.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 441.

ne peut convenir : elle serait dangereuse pour les esprits impatients et présomptueux ; elle est inutile aux esprits modestes qui ont assez de raison pour se contenter de suivre les opinions des autres (1). S'il en était ainsi, on serait forcé de convenir que l'utilité de cette méthode se trouverait assez réduite.

Descartes a traité le système entier des connaissances humaines comme chaque ordre de connaissances en particulier ; au lieu de le distribuer, comme Bacon, en une vaste classification, semblable à celles des naturalistes, il a voulu en former une chaîne dont chaque anneau dépendît des précédents, à la manière des géomètres. Voici l'ordre de subordination qu'il a établi entre elles : de la connaissance de l'âme, l'esprit s'élèvera à celle de Dieu ; de là, il cherchera à étudier comment Dieu a créé les choses ; puis, comment nos sens les perçoivent ; puis, comment nos connaissances deviennent fausses ou vraies. Il observera ensuite les travaux de l'industrie, et après eux les ouvrages de la nature, la cause des changements qu'elle subit, l'architecture des choses sensibles ; de là, il portera sa vue aux phénomènes du ciel ; il explorera les conclusions qu'on en peut tirer ; il examinera les relations des choses sensibles aux choses intellectuelles, celles

(1) *Discours sur la méthode*, part. 1.

des unes et des autres au Créateur; alors il fixera ses regards sur l'immortalité et sur l'état futur : c'est seulement lorsqu'il aura parcouru toute cette progression qu'il pourra s'occuper spécialement des sciences d'application. Enfin, après avoir ainsi achevé l'éducation de l'esprit, Descartes appellera la volonté à recevoir aussi ses directions, et il lui tracera les lois du juste, il lui apprendra à distinguer le bien du mal, et le vice de la vertu. Telle est la route qu'il trace à son disciple (1), route non-seulement hardie, téméraire même, mais bizarre, il faut l'avouer, route qu'il a pratiquée lui-même. « Persuadé que la » science doit descendre de la cause à l'effet, de » l'absolu au relatif, il veut obtenir avant tout les » conditions universelles des choses, et aller au de- » vant de ce qui est, par la prévision de ce qui doit » être (2). La philosophie est, à ses yeux, non-seu- » lement cette sagesse pratique qui doit diriger » l'homme dans la conduite de la vie, mais aussi » la connaissance parfaite de tout ce que l'homme » peut savoir. Elle s'élève comme un arbre magni- » fique dont la métaphysique compose les racines, » dont la physique forme le tronc, dont les bran- » ches sont les sciences spéciales. Ces sciences

---

(1) *Principes de phil.*, préface, etc. — *Recherche de la vérité*, etc., t. XI, p. 343 et suiv.

(2) *Discours sur la méthode*, part. 6. — *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règle 6.

» peuvent se rapporter à trois titres principaux : » la médecine, la mécanique et l'éthique; si elles » sont seules susceptibles d'applications immédia- » tes, c'est que les fruits de l'arbre pendent à ses » rameaux (1). »

« La science que nous possédons jusqu'à ce » jour ne se compose que de quatre degrés. » Le premier comprend les notions tellement clai- » res qu'elles peuvent être comprises sans le se- » cours de la méditation; le second, ce que nous » dicte l'expérience des sens; le troisième, ce que » nous enseigne le commerce des autres hommes; » le quatrième, enfin, ce que nous pouvons puiser » dans le choix des meilleurs livres. Un petit » nombre d'esprits supérieurs a entrepris, il est » vrai, de gravir un cinquième degré plus sûr et » plus élevé, en se livrant à l'investigation des » causes et des premiers principes, pour en dé- » duire les raisons de tout ce qui peut être su; mais » aucun n'y a réussi jusqu'à ce jour (2). » Avec une semblable opinion, Descartes a dû sans doute chercher à renouveler la science tout entière. Il n'y a pas eu pour lui d'éclectisme possible. Mais quelle injustice, dans un tel arrêt, contre les génies de tous les siècles! Quelle présomption dans cette assurance d'avoir réussi à exécuter l'ouvrage dans lequel tous ont échoué! C'est là,

(1) *Principes de phil.*, préface.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

du reste, ce qu'on avance toutes les fois qu'on veut tenter une révolution en philosophie; on veut tout détruire pour reconstruire à neuf. Il nous reste à voir ce qu'en effet Descartes a pu lui-même édifier.

Sa philosophie repose sur deux principes : l'un métaphysique, et que nous appellerions *générateur;* l'autre logique, et que nous appellerions *régulateur.* Le premier s'exprime par la célèbre proposition : *Je pense, donc je suis*; le second par la maxime : *Tout ce qui est renfermé dans l'idée d'une chose peut être affirmé de cette chose.* Du premier naissent, par une suite de déductions, toutes les autres connaissances; le second sert de criterium à la vérité et garantit la légitimité des connaissances. L'un est comme la pierre angulaire de l'édifice, et l'autre comme l'équerre qui détermine l'aplomb de ses assises.

C'est une chose hardie, ingénieuse et piquante, que d'avoir fait jaillir du sein même du doute ce premier principe positif qui deviendra le fondement de toute science. Tous les adversaires du septicisme avaient relevé cette contradiction inévitable que renferme l'affirmation même du doute. Mais il était réservé à Descartes de chercher dans cet aveu, arraché au scepticisme, une fécondité inépuisable. Toutefois, dans les inductions qu'il essaie d'en tirer on ne saurait voir qu'un tour de force, un vain jeu d'esprit; Descartes s'est mépris en croyant trouver un principe là où

il ne devait voir qu'une épreuve. Le scepticisme, échappant facilement à la surprise, à l'espèce de piége que Descartes lui a tendu, ne manquera pas de prendre acte des concessions exorbitantes que celui-ci vient de lui faire, et pourra se refuser aux corollaires qu'on veut lui imposer. Est-ce sérieusement qu'il faudra accorder au sceptique de refuser son assentiment même aux vérités mathématiques, et à toute autre proposition que celle qui est contenue dans le doute lui-même (1)? Est-ce sérieusement qu'on nous impose d'attendre un âge avancé pour sortir d'une situation aussi cruelle? Et si Descartes y est demeuré neuf ans (2), combien les hommes ordinaires y devront-ils rester arrêtés? Croit-on qu'il sera possible en effet, suivant son bon plaisir, d'excepter de ce doute absolu et suspensif, et la croyance religieuse, et la morale pratiquè, et en général tout ce qui appartient, non à la contemplation, mais à l'action (3), comme s'il ne fallait pas quelques convictions de la raison pour servir d'appui à ces croyances et à cette conduite? Que si on peut cependant sauver du naufrage cette vérité : *Je pense, donc je suis*, comment ne pas ac-

(1) *Deuxième méditation.* — *Discours sur la méthode*, part. 1 et 5 — *Principes de phil.*, part. 1, art. 3 et 5.

(2) *Première méditation.* — *Discours sur la méthode*, part. 3.

(3) *Discours sur la méthode*, part. 3 et 4. — *Principes de phil.*, part. 1, art. 1.

corder la même sauvegarde à d'autres vérités manifestées par le même témoignage immédiat de la conscience intime que le fait du doute et de la pensée? Et c'est en effet ce que Descartes ne tarde pas à reconnaître pour tous les faits que révèle ce témoignage, puisqu'ils nous sont connus au même titre, puisque ce mot : *je pense,* n'est, dans le langage de Descartes lui-même, que l'expression générale et commune de tous les phénomènes variés qui appartiennent à l'entendement et à la pensée (1). On pourra dire non-seulement *je pense,* mais *je pense telle ou telle chose.* Ce n'est pas tout; si Descartes rejette les vérités mathématiques, il est contraint cependant d'admettre implicitement une foule d'axiomes métaphysiques, pour conclure de ce fait primitif aux propositions qu'il va établir, alors même qu'il n'avouera pas expressément cette nécessité. Nous le verrons établir ce premier point : qu'*il est une substance pensante;* puis il devra supposer et la loi de la causalité, et l'axiome qui fait conclure de l'attribut à la substance, et celui qui, à tort ou à raison, lui fait considérer l'existence comme une perfection, et celui qui lui fait admettre que l'être parfait ne peut tromper, et d'autres axiomes encore sur la réalité objective, sur l'infini, sur les conditions qui doivent se trouver formellement et éminemment dans la

(1) *Principes de phil.*, part. 1, art. 9, 32, etc.

cause (1), conditions qu'on lui contestera peut-être (B). Sur quel fondement même conclut-il de la pensée à son existence (C)?

Quelle que soit l'extrême rapidité avec laquelle Descartes se hâte de parvenir à l'existence de Dieu en partant du doute absolu, il suppose donc, dans l'intervalle qui les sépare l'un de l'autre, un certain nombre de vérités nécessairement reconnues, et on est fondé à se demander pourquoi une foule d'autres vérités parallèles ne seraient pas admises au même titre, pourquoi il est nécessaire de recourir à la véracité de Dieu pour obtenir en faveur des unes la certitude qu'on accorde si gratuitement aux autres. Mais voici qu'arrivé en effet à l'existence de Dieu et à sa véracité, Descartes, dans la joie aveugle que lui cause la possession d'une garantie aussi élevée et aussi puissante, oublie tout-à-coup le passé. Il oublie même que, peu auparavant, il avait admis la supposition d'un être assez puissant et assez méchant tout ensemble pour avoir imposé à l'homme une nature telle que l'esprit humain fût nécessairement trompé par l'évidence; et, par le cercle vicieux le plus mémorable dont les fastes de la philosophie offrent l'exemple, il rapporte à l'existence de Dieu et à sa véracité la certitude des principes sur lesquels il venait d'établir cette auguste

(1) 3e, 4e, 5e et 6e *Méditations*. — *Principes de phil.*, part. 1, art. 18, 49, 50. — *Discours sur la méthode*, part. 4.

vérité : en sorte que Dieu seul lui offre désormais une garantie réelle contre le doute ; en sorte que toute connaissance, sans exception, dépend, à ses yeux, de celle de l'auteur de toutes choses. Cette confiance en Dieu peut même seule autoriser Descartes à voir le sceau de la vérité dans la perception claire et distincte, et la conséquence, en un mot, vient servir de justification à la preuve (1).

Au reste, les raisonnements que Descartes établit pour rendre au témoignage des sens l'autorité qu'il leur avait refusée, auraient eu absolument la même force pour maintenir cette autorité dès l'origine. Le long détour qu'il a suivi, l'existence et la véracité de Dieu qu'il a interposées, ne changent rien à la nature de ces raisonnements, et il eût été plus simple de les employer pour prévenir le doute que de les réserver si tard pour le détruire : car ces raisonnements sont directement appuyés sur la perception claire et distincte (2).

Le principe générateur ou métaphysique, et le principe logique ou régulateur, étant d'un ordre différent, devraient être indépendants l'un de l'au-

---

(1) 1re, 3e, 5e et 6e *Méditations*. — *Discours sur la méthode*, part. 4. — *Principes de phil.*, part. 1, art. 13, 19, 30. — *Correspondance*, t. VI de ses œuvres, p. 132 ; t. IX, p. 171, etc., etc.

(2) V. la fin de la 6e Méditation. — *Principes de phil.*, part. 2, art. 1.

tre, ou du moins le premier devrait se trouver subordonné au second pour en recevoir une sanction. Ainsi, lorsque Descartes émet sa célèbre maxime : *Tout ce qui est renfermé dans l'idée d'une chose peut être affirmé de cette chose*, cette règle devrait servir à légitimer la proposition : *Je pense, donc je suis*, comme tous ses corollaires. Il en est tout autrement, et c'est au contraire de cette proposition, déjà admise et reconnue, que Descartes tire la règle qui doit lui imprimer le sceau de l'évidence (1).

Ce n'est pas tout; la maxime : *Tout ce qui est renfermé dans l'idée d'une chose peut être affirmé de cette chose*, n'ayant qu'une valeur purement logique, ne pouvait s'adresser qu'à l'ordre des vérités abstraites et conditionnelles; ici, son emploi fût demeuré aussi utile que légitime. Mais, toujours préoccupé de l'exemple des sciences mathématiques et de la fausse assimilation par laquelle il a attribué aux autres sciences, la même nature qu'à celles-là, Descartes veut imposer à toutes le même criterium, comme il a donné à toutes la même méthode, et il fait de son principe un régulateur universel. Dès lors, il prête à une maxime qui peut régir seulement les combinaisons intérieures de nos idées une puissance qui s'étend sur le monde réel. Aussi n'hésite-t-il pas à penser

(1) *Discours sur la méthode;* édition de Renouard, 1824, p. 66.

que l'esprit humain peut, *à priori*, déterminer toutes les propriétés de la matière (1).

Ainsi, c'est d'une vérité de fait, *je pense*, que Descartes tire la règle des vérités de l'ordre rationnel, et c'est de cette règle simplement logique qu'il fera sortir, par la suite, de nouveaux corollaires dans l'ordre des connaissances réelles et positives. Comment franchira-t-il cette barrière immuable qui sépare deux ordres de connaissance essentiellement distincts? Il ne le pourra qu'en confondant, en effet, ces deux ordres de connaissance, en les identifiant : « Le vrai est le » réel ; la vérité, c'est l'être (2). »

Une fois, cependant, il a aperçu et signalé cette distinction fondamentale entre les principes abstraits et ceux qui expriment un fait (3); et, ce qui nous étonne bien davantage, il n'accorde aucune importance aux premiers, et ne reconnaît de vraie fécondité que dans les seconds. Mais cette réflexion judicieuse lui échappe comme par hasard dans sa correspondance; elle est démeurée en dehors de son système de philosophie; elle eût suffi pour le renverser de fond en comble.

C'est à l'aide de cette conclusion, à l'aide de l'extension qu'il a donnée à une règle simplement

---

(1) V. la *Lettre au père Mersenne*, dans la *Correspondance* de Descartes, t. VI, p. 209.

(2) 3e *Méditation*. — *Correspondance*, t. X, p. 342.

(3) V. la *Lettre à Clerselier*, t. IX, p. 442.

logique, pour en faire comme une source de réalités, que Descartes a conçu le célèbre paralogisme (D), auquel on a donné le nom de *preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'idée de Dieu*; jouant tour à tour sur le mot *perfection*, lorsqu'il suppose qu'il est plus parfait pour un être d'exister que de n'exister pas, et jouant ensuite sur le mot *existence*, lorsqu'il suppose qu'il suffit d'avoir fait entrer la notion d'existence réelle dans l'idée complexe d'un être, en la lui attribuant comme une perfection, pour être fondé à conclure que cet être possède, hors du cercle de nos idées, une existence positive : ce qui revient à dire, en l'examinant avec une attention scrupuleuse, que Dieu existe en effet si l'on suppose qu'il existe, et que l'une de ces deux propositions est la conséquence nécessaire de l'autre.

Ce n'est pas que Descartes n'ait saisi et exposé avec une sagacité remarquable le grand problème de la réalité de la connaissance humaine, en ce qui concerne les objets extérieurs. Ayant refusé aux sens le droit de nous rendre un témoignage direct sur ce qui existe hors de nous, il a dû interroger les images des objets qui résident en nous-mêmes, pour savoir à quel titre elles prétendent être, en effet, des représentations exactes et fidèles. Il a donc distingué avec soin le sujet qui connaît de l'objet connu; il a signalé l'erreur par laquelle, dès l'enfance, nous transportons dans les objets les modifications qu'ils nous font

éprouver par leur présence; il s'est attaché à considérer les choses sous deux points de vue différents, suivant ce qu'elles sont dans notre esprit, ou ce qu'elles sont en elles-mêmes (1). Il s'est donc demandé en quoi nos idées sont effectivement semblables aux objets dont elles sont supposées être les images, et c'est par cette recherche qu'il a été conduit à établir, entre les qualités premières et secondaires de la matière, cette distinction qui est devenue l'un de ses principaux mérites en philosophie (2). Cependant, après avoir démêlé, quelquefois avec une perspicacité jusqu'alors sans exemple, certaines modifications qui ne sont en nous que des façons de penser, et les avoir distinguées avec précision des objets auxquels on les rapporte et avec lesquels on les confond, Descartes trop souvent réalise dans les objets mêmes les notions propres à l'entendement, comme dans ses raisonnements sur les *essences*, les *substances*, et surtout dans les caractères d'après lesquels, suivant lui, nous reconnaissons que des êtres ont effectivement une existence séparée et distincte.

En refusant au témoignage des sens le caractère d'une perception directe qui nous révèle immé-

---

(1) 3e *Méditation.*— *Principes de phil.*, part. 1, art. 66, 67; part. 2, art. 1.—*Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règles 8 et 12. — *Correspondance*, t. VIII, p. 570, etc.

(2) *Principes de phil.*, part. 1, art. 68, 69, etc., etc.

diatement la réalité extérieure, Descartes a dû recourir à un raisonnement déduit pour suppléer à cette perception et pour légitimer ce témoignage : « Nos sensations doivent nous venir d'une » cause qui nous est étrangère ; nous concevons » clairement et distinctement l'étendue comme » une chose différente de l'intelligence divine et de » la nôtre ; de là l'existence de la matière. Nos » idées, en général, doivent avoir quelque fonde- » ment de vérité ; elles doivent avoir au dehors un » archétype ; elles doivent avoir une cause, une » cause qui contienne formellement et éminem- » ment tout ce que nous apercevons en elles ; car » rien ne se fait de rien (1). »

Il était donc d'une haute importance pour Descartes de déterminer exactement et la nature et l'origine de nos idées, afin de reconnaître les causes auxquelles elles pouvaient être attribuées. Malheureusement, il n'a traité ce sujet que d'une manière incomplète et comme par occasion. Descartes s'est acquis un titre éminent à la reconnaissance de la philosophie, en faisant disparaître cette hypothèse, longtemps accréditée dans l'école, qui faisait arriver jusqu'à l'esprit certaines *espèces* émanées des objets et destinées à les représenter ; en rejetant même ces comparaisons tirées de l'empreinte

---

(1) 3e et 6e *Méditations.* — *Discours sur la méthode*, part. 4. — *Principes de phil.*, part. 1, art. 18 ; part. 2, art. 1.

qu'un sceau laisse sur la cire, et qu'avaient accréditées saint Bonaventure et saint Thomas. Il a donné généralement le nom d'*idée* à tout ce qui est dans notre esprit quand nous concevons une chose (1), définition, il faut le dire, un peu vague. « La pensée, suivant lui, comprend tout ce qui » arrive en nous et dont nous avons conscience, en » tant que nous en avons conscience (2) : » explication qui attribue à la pensée tous les phénomènes intérieurs. On sait qu'il a partagé toutes les idées en trois classes : les unes *nées avec nous;* les secondes étrangères *et venues du dehors;* les dernières *faites et inventées par nous-mêmes* (3).

L'opinion de Descartes sur ces idées innées n'a peut-être pas été bien comprise, et cela n'est pas étonnant; car il ne s'est pas bien compris lui-même. D'une part, il répète souvent que ces idées sont *nées avec nous;* il dit en particulier de l'*idée de Dieu* : « *Elle est née et produite avec moi dès* » *lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-* » *même* (4). *L'esprit de l'enfant dans le sein de sa mère,* » nous assure-t-il, *n'a pas moins en soi les idées de Dieu,* » *de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont* » *connues, que les personnes adultes les ont lorsqu'elles*

(1) 3e *Méditation*, p. 85. — *Lettre au père Mersenne*, 16 juillet 1641.

(2) *Principes de phil.*, part. 1, art. 9.

(3) 3e *Méditation*, édition Renouard, 1825, p. 86.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, p. 120.

» *n'y pensent point; car il ne les acquiert point par* » *après avec l'âge* (1). Ces idées ne peuvent avoir été » placées en nous que par Dieu même qui en est la » cause immédiate. Il n'y a aucune vérité méta- » physique, en particulier, que nous ne puissions » comprendre, si notre esprit se porte à la considé- » rer, et elles sont toutes *mentibus nostris congeni-* » *tæ* (2). » D'un autre côté, cependant, pressé par les objections, Descartes reconnaît que ces idées innées n'existent dans notre esprit qu'*en puissance*, d'une manière implicite; il les considère seulement comme naturelles, en tant que nous possédons *la faculté de les produire*; il ne les trouve point distinctes en nous *de la faculté de penser* (3). Il resterait alors à expliquer comment nous exerçons cette faculté, comment nous l'exerçons d'une manière différente dans la production de ces idées innées que dans la production de celles qui sont notre propre ouvrage, ou que nous recevons du dehors. Car ailleurs Descartes nous assure aussi « qu'*il n'y a rien dans nos idées,* quelles qu'elles » soient, même celles dont les sens et l'observa- » tion sont l'occasion, *qui ne soit naturel à l'esprit* » *ou à la faculté qu'il a de penser.* Les idées du mou- » vement et des figures, en particulier, sont na-

(1) *Correspondance; Réponse de Descartes* du 25 juillet 1641, t. VIII, p. 268 et suiv. (édition de M. Cousin).
(2) *Ibid.*, t. VI, p. 40.
(3) *Ibid.*, t. VIII, p. 95.

» turellement en nous (1). » Dire que les idées *innées* sont en nous une *faculté*, c'est ne rien dire, si on ne montre comment cette faculté est mise en jeu. Descartes déclare expressément, du reste, et c'est là ce qui importe, que les idées qu'il appelle *innées* (E) n'ont pu être formées par nous-mêmes; que les notions universelles sont en nous *à priori*. L'infini, ajoute-t-il, n'est point conçu par la suppression des limites qui circonscrivent le fini; la perfection n'est point conçue par l'extension de ce qui est imparfait; on n'arrive point à l'absolu par le relatif; c'est précisément tout le contraire : les idées du fini, de l'imparfait, dérivent en nous de celles de l'infini et de la perfection (2).

C'est avec une grande surprise, quoique sans doute avec une véritable satisfaction, qu'on voit cependant Descartes déclarer, par hasard (3), que les vérités générales ne sont que le résumé des *vérités particulières* : maxime qui semble en contradiction avec tout l'ensemble de sa philosophie, avec l'opinion qu'il témoigne ailleurs que le genre peut être connu sans ses espèces. Descartes explique la formation des idées qu'il appelle *adventices*, ou qui nous viennent du dehors, par des

(1) V. la *Réponse de Descartes à Hobbes*, *Correspondance*, t. VIII, p. 378; t. X, p. 99, etc.

(2) *Principes de phil.*, part. 1, art. 59, etc. — 3e *Méditation*, p. 107. — *Correspondance*, t. VIII, p. 219, 274, etc., etc.

(3) *Réponses aux premières objections*, t. I, p. 427.

hypothèses sur le mécanisme de la sensation, que la physiologie a détruites. L'expérience, suivant lui, fait que nous jugeons que telles ou telles idées, que nous avons maintenant présentes à l'esprit, se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous; non qu'elles nous aient été transmises telles que nous les sentons, mais parce qu'elles nous ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit de les former, en vertu de la faculté naturelle qu'il en a; nous sommes autorisés à les attribuer à une cause extérieure, puisqu'il ne dépend de nous ni de les avoir ou de ne les avoir pas, ni de les avoir telles ou telles. La faculté de sentir est essentiellement passive (1).

Quant aux idées qui sont l'ouvrage de l'esprit, Descartes n'a point tracé les lois de leur production; il ne nous a pas même donné de signes déterminés pour les reconnaître; il paraît n'y comprendre que les combinaisons artificielles arbitrairement formées par l'esprit, sans modèle extérieur, telles que celles d'une Chimère, par exemple.

Descartes n'a point considéré la psychologie comme une introduction à la philosophie. Son traité *de l'Homme* n'est au vrai qu'un traité de physiologie très imparfait et dans lequel nous pouvons puiser seulement aujourd'hui de nom-

---

(1) *Principes de phil.*, part. 4, art. 189 à 199. — 6e *Méditation*. — *Discours sur la méthode*, part. 5.

breuses et précieuses observations sur les phénomènes de la vision, sur quelques fonctions des organes, et dans lequel nous devons signaler aussi la juste extension que Descartes a donnée à la nomenclature des cinq sens généralement admise. Ses vues sur les facultés de l'entendement sont éparses dans ses ouvrages, s'y trouvent semées au hasard, sans y recevoir un développement suffisant, ni une coordination méthodique. Nous y recueillons une foule d'observations pleines de sens sur les causes de nos erreurs, sur l'influence des passions, sur l'abus des mots, sur l'association des idées, sur les jugements produits par une impulsion aveugle, appuyés sur de simples conjectures ou fondés sur les déductions. Nous y remarquons l'emploi fait, pour la première fois, du mot *réflexion*, pour désigner, comme Locke l'a fait depuis, la faculté qui s'exerce sur les témoignages de la conscience intime (1). Mais trop souvent Descartes cherche dans les besoins de son système, dans quelque principe abstrait, ou dans quelque hypothèse hasardée, ce qu'il devrait demander à l'expérience; comme lorsqu'il affirme que l'âme pense toujours, parce qu'il a fait consister l'essence de l'âme dans la pensée; comme dans les hypothèses par lesquelles il cherche à expliquer les phénomènes de

(1) *Correspondance*, t. X, p. 159.

la sensation, de l'imagination, de la mémoire, du mouvement imprimé par la volonté à nos membres; comme lorsqu'il veut expliquer l'union de l'âme et du corps, ce mystère inexplicable, par un concours immédiat de l'assistance divine, et la diversité des inclinations naturelles par celle des esprits animaux (1). « L'erreur, aux » yeux de Descartes, n'est qu'une simple privation; elle ne peut tomber que sur les notions » composées, et jamais sur les idées simples. La » cause générale des erreurs réside dans le mouvement de notre volonté qui est sans limite, et » qui excède les limites dans lesquelles notre entendement est renfermé (2). »

Descartes n'a pas su poser avec netteté la limite entre le domaine de l'entendement et celui de la volonté. Il suppose à la volonté le pouvoir d'accueillir le doute ou de le rejeter; il considère la foi comme un exercice de la volonté; il voit un acte de la volonté dans l'affirmation ou la négation qui constituent le jugement (3).

Le spiritualisme compte Descartes parmi ses plus sincères promoteurs. Peu de philosophes ont tracé d'une manière plus nette et plus décidée

---

(1) *Traité de l'homme*, part. 3, art. 56.

(2) 4e *Méditation*, p. 124. — *Discours sur la méthode*, part. 4. — *Règles pour la direction de l'esprit*, règle 12.

(3) *Principes de phil.*, part. 1, art. 6, 34, 35. — 4e *Méditation*, p. 131. — *Correspondance*, t. IX, p. 136.

la séparation qui existe entre l'âme et le corps, entre la matière et l'intelligence, et l'ont exprimée sous une formule plus précise et plus simple. Cependant, loin d'avoir rien ajouté aux nombreuses considérations que les platoniciens ont accumulées sur cet important sujet, il s'est borné à une seule preuve, celle de l'incompatibilité qui existe entre la notion de l'étendue et celle de la pensée. Toutefois, dans un zèle mal entendu pour la dignité de l'intelligence, il a trop matérialisé les phénomènes de la sensation, de l'imagination et de la mémoire. Il a conçu on ne sait quelles images des objets qui viennent s'imprimer dans le cerveau, quelle espèce d'automate animé, qui sent, imagine, se rappelle, agit et se meut (1), qui éprouve même les sentiments de la joie et de la tristesse; et c'est ainsi qu'il a cru justifier son hypothèse qui n'attribue aux animaux qu'un principe entièrement matériel. Nous l'entendons avec peine déclarer que si, par la raison naturelle, nous pouvons faire beaucoup de conjectures *favorables* à l'immortalité de notre âme et avoir de belles espérances, nous ne pouvons cependant en avoir aucune assurance (2). Du reste, il n'a considéré les preuves de l'immortalité de

(1) *Règles pour la direction de l'esprit*, règle 12, p. 278. — *Discours sur la méthode*, à la fin de la cinquième partie. — *De l'homme*, art. 54, 56.

(2) *Lettre à la Princesse Palatine.—Correspondance*, t. IX, p. 369.

l'âme que sous le rapport le moins philosophique; il les a empruntées uniquement aux garanties qu'un principe indivisible et simple trouve, de sa propre durée, dans l'impossibilité d'être soumis à une dissolution physique; il ne les a point demandées à ces considérations morales qui puisent, dans le principe intelligent et libre, des garanties d'un ordre bien plus relevé.

En accordant à la volonté trop d'empire sur le jugement, Descartes n'a pas accordé à l'entendement assez d'influence sur la volonté. Il semble supposer qu'on peut agir dans le doute absolu, que la morale peut conserver ses droits, alors même que la raison a perdu toutes ses convictions (1). Il va jusqu'à dire que, pour les mœurs, il est besoin de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, de même que si elles étaient indubitables, tandis que, dans la recherche de la vérité, il faut faire tout le contraire (2). Ainsi, l'édifice de la philosophie morale, tel qu'il a voulu l'élever, manque par sa base. Du moins, heureusement infidèle à sa propre méthode, il a traité cette branche de la philosophie d'après des recherches expérimentales, et les passions humaines ont été pour lui l'objet d'une étude approfondie.

---

(1) *Abrégé de la 2e Méditation.*

(2) *Discours sur la méthode*, part. 3 et le commencement de la 4e.

Par une contradiction non moins heureuse, il a fondé la morale sur des principes certains, et, on aime à le reconnaître, sur les plus nobles principes. Il donne pour fondement à la morale cette liberté des déterminations, la plus belle prérogative de l'homme, qui nous est attestée comme un fait évident par notre conscience intime (1). Il considère le souverain bien comme n'étant que l'exercice de la vertu; il les fait consister tous deux dans la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre, et dans la satisfaction d'esprit qui en résulte. La ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on juge être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les connaître, est, à ses yeux, cela seul qui mérite la louange et la gloire (2). Enfin, par un sage et heureux éclectisme, il a concilié entre elles les doctrines d'Aristote, d'Épicure et de Zénon, saisissant en chacune, sur le but de la destinée humaine, ce qui peut être interprété de la manière la plus favorable aux intérêts de la vertu (3). On éprouve un vif regret que le philosophe qui portait dans la morale des vues si élevées ait été détourné de les communiquer et de les développer, par des motifs trop peu dignes de lui (F).

(1) *Principes de phil.*, part. 1, art. 36, 38, etc.
(2) *Lettre à la Princesse Palatine.*—*Correspondance*, t. X, p. 61.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, t. IX, p. 220.

Du reste, en réduisant à la pensée seule l'essence de l'âme, Descartes semble l'avoir considérée trop exclusivement comme une intelligence, et avoir enlevé à sa nature l'un de ses deux attributs éminents, un attribut égal et parallèle à celui de la pensée, celui qui la constitue comme un agent moral et libre.

Combien d'autres vues profondes, d'aperçus heureux, quelquefois même de vastes perspectives, se sont offerts à ce génie aventureux et éminemment investigateur, et qu'on eût désiré de lui voir exposer avec l'étendue convenable! Tels sont, par exemple, ses plans d'une philosophie pratique, d'une langue universelle (1), d'une arithmétique rationnelle; telle est l'idée qu'il avait conçue de l'établissement d'un dépôt commun, dans lequel tous les savants s'accorderaient à réunir les résultats de leurs expériences, pour les éclairer, les confirmer ou les compléter les unes par les autres; tel est le désir qu'il exprime de voir employer la médecine à perfectionner l'homme, à le rendre meilleur et plus heureux (2); telles sont les espérances qu'il concevait pour l'avenir de l'humanité. On est frappé aussi de voir ce philosophe, qui préconisait exclusivement les méthodes *à priori*, et qui s'abandonnait

---

(1) *Correspondance*, t. VI, p. 66.

(2) *Discours sur la méthode*, part. 6.

avec tant d'entraînement à la séduction des hypothèses, ramené cependant par l'instinct d'un bon esprit, et peut-être aussi par la direction que la science commençait alors à recevoir de toutes parts, à éprouver lui-même un goût assez vif pour les recherches expérimentales, cultiver ces recherches dans plusieurs branches de la physique, dans la physiologie, comme dans l'étude des passions humaines, s'attacher surtout avec un soin particulier à l'étude des organes des sens et des fonctions qu'ils remplissent, et aller une fois jusqu'à déclarer qu'il met la philosophie pratique qui s'appliquerait à la connaissance et à l'emploi des forces naturelles au-dessus de la philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles (1). C'est précisément à ce genre de recherches qu'il a été redevable de ses deux principales découvertes dans les sciences physiques, la loi de la réfraction et l'explication du phénomène de l'arc-en-ciel.

Il est digne de remarque que les véritables services rendus par Descartes à la philosophie sont précisément du même ordre que ceux dont les sciences physiques et mathématiques lui sont redevables; comme, aussi, les nombreux et brillants écarts auxquels il s'est laissé entraîner dans l'interprétation de la nature ont eu précisément les

(1) *Discours sur la méthode*, part. 6, p. 124.

mêmes causes que les erreurs qui ont vicié ses doctrines philosophiques. S'il a porté le langage algébrique au plus grand degré de simplicité et de généralité, la langue philosophique, délivrée de la terminologie embarrassante de l'école, lui doit également d'avoir acquis une clarté, une simplicité, une précision jusqu'alors inconnues. S'il a fait un usage aussi heureux de l'application de l'algèbre à la géométrie, en réduisant la définition de la nature de chaque courbe aux propriétés essentielles et caractéristiques de chaque courbe, c'est aussi par une opération d'un genre entièrement analogue que, soit dans sa méthode, soit dans ses règles pour la direction de l'esprit, il a dégagé et enseigné à dégager, dans la position des problèmes philosophiques, toutes les circonstances hétérogènes et accessoires, et qu'il a éliminé des questions de l'ordre intellectuel les mélanges que l'imagination tend à y introduire. Enfin, si, dans sa Dioptrique et dans un petit nombre de cas particuliers, il a transporté avec succès les instruments du calcul dans le domaine des sciences physiques, ce que ses méthodes philosophiques ont d'avantageux provient aussi des emprunts qu'il a faits aux méthodes mathématiques. Mais, de même qu'en voulant déterminer *à priori*, d'après quelques axiomes d'une valeur purement logique, les lois fondamentales de l'univers, il a rejeté le vide, donné à l'univers réel une étendue sans limites, supposé la matière de tous

les mondes absolument semblable, croyant pouvoir contraindre la nature à obéir aux notions qu'il lui avait plu de se former sur l'étendue, sur l'espace, sur les attributs essentiels de la matière; de même que, décidé à aller toujours au devant des effets par la connaissance des causes, il a eu la confiance de construire par des hypothèses ce système du monde avec la matière et le mouvement; nous l'avons vu créer, à l'aide d'un simple axiome logique, toute la théologie naturelle, fonder sur le doute et la pensée le système entier des connaissances humaines, expliquer par des hypothèses le mécanisme de la sensation, de l'imagination, de la mémoire, la nature du principe pensant et agissant chez les êtres animés, et les rapports qui unissent ce principe aux organes corporels. Descartes, dans l'une et dans l'autre sphère, n'a donc point servi la science en reculant ses limites, mais en lui prêtant des formules.

Ce qu'il faut surtout considérer dans Descartes, c'est l'auteur d'une grande révolution philosophique. Comme il arrive presque toujours aux auteurs des révolutions politiques, il n'a point survécu à son ouvrage; il n'a point détrôné pour régner lui-même. Il a été le libérateur de la raison humaine; il ne pouvait en rester le guide. Il est pour nous un grand personnage historique, et non un fondateur de doctrines; car ses théories métaphysiques n'ont pas plus de solidité et

ne pouvaient avoir plus de durée que ses théories physiques, et si elles peuvent exercer encore quelque prestige sur un petit nombre d'esprits faciles à éblouir, elles sont irrévocablement jugées au tribunal d'une saine raison. Ce ne sont plus ses livres qu'il s'agit aujourd'hui d'étudier, c'est son influence. Ses opinions ont passé; mais son esprit vit encore, cause active et puissante qui, après avoir changé la face de la philosophie, il y a près de deux siècles, a ranimé cette science, continue à y respirer, et peut la perfectionner encore.

Descartes n'a pas seulement achevé le renversement de la philosophie scolastique, mais il a renversé la philosophie d'érudition qui l'avait en partie remplacée. A l'une et à l'autre il a substitué le règne d'une réflexion indépendante. On croyait savoir; il apprit à concevoir (1). La philosophie résidait dans les formules de l'argumentation, dans les traditions, dans les livres; Descartes en a transporté le siége dans le sanctuaire intime de la pensée, c'est-à-dire qu'il l'a rappelée au foyer que lui avait assigné la nature même des choses. De classique qu'elle était, il l'a rendue individuelle; ce n'est pas à son profit personnel, c'est au profit de tous et d'un chacun, qu'il a fait la grande conquête. Il a séparé nettement la pensée

(1) *Correspondance*, t. VI de ses œuvres, p. 307.

humaine de ce monde extérieur avec lequel elle tend à se confondre sans cesse, l'a mise en regard d'elle-même avant de la replacer en face des objets. La philosophie est redevenue par lui la conscience de la raison.

Les circonstances sans doute étaient favorables à une semblable réforme; elles la sollicitaient du moins; on en sentait vivement le besoin. Cependant il fallait, pour l'opérer, un génie plus qu'ordinaire; il fallait un observateur qui comprît bien en effet ces besoins de son siècle; il fallait un homme qui eût acquis déjà une grande autorité personnelle dans des sciences hors de contestation, et les sciences mathématiques étaient alors les seules qui fussent en possession d'un semblable avantage: mais il fallait surtout un homme qui sût se faire entendre de tous, pénétrer dans les convictions particulières, et même les éveiller; car elles étaient encore assoupies. Descartes ne perdit point son temps dans des controverses polémiques avec les doctrines existantes; il fut plus habile en les écartant d'un seul mot, en les supposant tombées d'elles-mêmes, et l'excès de ses exagérations le servit même lorsqu'il admit hardiment, comme convenu, que rien ne pouvait subsister, que tout était à recommencer; car, en fait de doctrines, il est plus aisé de renverser de fond en comble que de modifier en réformant. Il soulagea ainsi la lassitude des esprits, il déplaça, il remua tout, et, là même où il ne

fut point neuf, il s'environna de tous les charmes et de tous les prestiges de la nouveauté.

C'était alors un spectacle nouveau à tous les regards que ce beau sanctuaire de la méditation, dont il ouvrit les portes ; c'était une lumière toute nouvelle que ces clartés de l'évidence dont il alluma le flambeau ; c'était une autorité nouvelle que celle de la conscience intime dont il invoquait les témoignages. D'autres, avant lui, avaient prétendu innover et s'étaient portés pour créateurs ; mais Descartes le premier remonta à la source originelle et primitive de toute création, à la source de la vie intellectuelle elle-même. Seul il sut se faire entendre, parce qu'en effet il s'adressa à chacun de nous, nous prit pour témoins, nous choisit même pour juges ; il s'entretint avec nous, en s'entretenant avec lui-même. Il cherchait et trouvait dans nos âmes un écho qui répondît à la sienne. On ne pouvait refuser sa confiance à un homme qui débutait avec tant de circonspection, qui avait eu le courage de se défaire de toutes ses opinions, d'abdiquer toutes ses études, et qui ne vous demandait que de douter avec lui. La science sortait enfin des ténèbres de l'école ; elle se produisait au sein de la société, dégagée de tout appareil pédantesque, précédée de la bonne foi comme son héraut, revêtue des formes les plus simples, parlant un langage intelligible, et se réduisant désormais à l'art de se rendre un compte exact de ce qu'on pense.

On ne peut se dissimuler que Descartes n'ait dû une partie de ses succès aux prestiges qu'ont exercés sur les esprits la simplicité des principes qu'il a mis en œuvre, et la hardiesse même comme l'éclat de ses hypothèses. Il n'est pas jusqu'à cette vigueur d'affirmation qui succède ordinairement chez lui à un scepticisme provisoire, jusqu'à cette fierté secrète et, il faut le dire, cet orgueil irritable qui se cachaient d'abord sous une réserve et une prudence apparentes, pour se manifester ensuite par une inflexible opiniâtreté et un profond mépris pour toutes les opinions différentes des siennes, qui n'aient été aussi utiles à sa cause, en annonçant une confiance entière en ses propres forces, qui entraînait les esprits irrésolus et imposait aux esprits faibles. A l'exemple de Montaigne, Descartes emprunta l'idiome vulgaire, du moins pour une partie de ses écrits; il fit bien plus, il offrit le modèle du style philosophique, dans une admirable alliance de l'élégance et de la clarté; il sut se faire lire avec intérêt, comprendre sans effort, même en traitant les matières les plus abstraites, et cependant il évita avec soin ces assimilations qui séduisent ordinairement les écrivains avides de la popularité. Il se défendit de cette tendance naturelle à emprunter ce qui appartient aux sens et à l'imagination en décrivant les phénomènes intellectuels, qui offre de si grandes facilités pour donner à ces descriptions de la vie et des couleurs. En même temps

qu'il fut un penseur original, il fut un grand écrivain; il fut l'un des créateurs de la langue française; il contribua à lui donner cette aisance, cette franchise, cette précision, cette transparence qui la caractérisent entre toutes les autres: cela seul devait, dans sa patrie du moins, assurer le succès de la révolution qu'il avait tentée, comme c'est aussi l'un des plus éminents services qu'il ait rendus à la science.

Un jour nouveau s'est répandu dans la société humaine à l'apparition de Descartes : c'est le flambeau de l'évidence qu'il a fait luire. Une nouvelle vie a animé toutes les intelligences; elle a été éveillée par l'appel qu'il a fait à la conscience intime. Il a ouvert une vraie école, celle de la méditation; il a fait dériver la science de l'intuition; il a donné à l'esprit humain l'arme puissante de l'ordre.

Descartes devait donc avoir plus que des disciples, il devait avoir des enthousiastes; il devait former non-seulement une école, mais une secte, entreprise bien difficile parmi les modernes. L'action qu'il a exercée a été vive, pénétrante, générale; a-t-elle toujours été bienfaisante? N'a-t-il pas prêté au scepticisme plus de faveur réelle qu'il ne lui a opposé de barrières, en refusant toute autorité propre aux vérités intuitives qui appartiennent aux trois sources de nos connaissances? N'a-t-il pas trop méconnu les droits que conservent, aux yeux de la vraie philosophie, les

lumières du sens commun et les sentiments universels imprimés par la nature dans tous les hommes? N'a-t-il pas préparé la voie à l'idéalisme moderne, en détruisant tout rapport direct entre l'intelligence et les objets du dehors? N'a-t-il pas, du moins, favorisé cette philosophie superficielle qui, plus tard, s'est accréditée dans sa patrie, en persuadant trop facilement que la vérité réelle accompagne toujours la clarté de l'expression, et qu'il suffit, pour avoir droit à instruire, de réussir à se faire comprendre? N'a-t-il pas surtout trop détourné la philosophie de ces voies sages et prudentes, quoique lentes, que l'expérience venait de lui ouvrir, jeté un injuste discrédit sur les méthodes d'observation, suggéré à ses successeurs les systèmes qui ont précipité la philosophie dans les régions de l'absolu ou dans les hypothèses mystiques? N'a-t-il pas quelquefois, enfin, excité et encouragé un esprit d'innovation qui n'a plus connu de limites? N'a-t-il pas contribué à faire rejeter, par un injuste dogmatisme, toutes les traditions philosophiques, à faire abandonner l'étude des philosophes des âges antérieurs? N'a-t-il pas ainsi mis obstacle à la formation de cet éclectisme judicieux qui doit être la principale vocation des modernes? C'est ce que va bientôt nous enseigner l'histoire de l'esprit humain, en étudiant les suites de cette révolution mémorable.

NOTE A.

Dans l'avant-propos du tome II de la collection des œuvres de Descartes, publiée à Paris en 1826, le savant éditeur dit, en parlant des *règles pour la direction de l'esprit, et de la recherche de la vérité par les lumières naturelles*, de Descartes : « Cependant ces deux monuments admirables n'ont » pas même été aperçus d'un seul historien de la philosophie. » Si l'éditeur avait lu le chapitre sur le cartésianisme, dans la première édition de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, publiée à Paris en 1804, tome 2, il y aurait vu cités ces écrits de Descartes.

NOTE B.

« Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui » affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore » beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui » imagine aussi, et qui sent ; car, ainsi que je l'ai remarqué ci- » devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne » soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, » *je suis néanmoins assuré* que ces façons de penser que j'ap- » pelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles » sont des façons de penser, *résident et se rencontrent certai-* » *nement en moi*. Et, dans ce que je viens de dire, je crois avoir » rapporté *tout ce que je suis véritablement* (3e *méditation*). » On voit que ces mots, *je pense*, n'expriment point, dans le langage de Descartes, comme ils ne peuvent exprimer en effet, un fait unique et simple ; mais qu'ils sont le résumé d'un recueil immense de faits, de tous ceux qui appartiennent au témoignage de la conscience, et qui sont réunis par Descartes sous l'expression commune de *pensée*. Maintenant, comment la même lumière de la conscience, qui lui suffit pour attester ces faits, ne lui suffit-elle plus pour lui attester aussi sa propre existence? Comment saisit-il mieux sa pensée que son

existence? Comment ne s'aperçoit-il pas que la conscience lui révèle le fait sous cette forme complexe, telle qu'il l'exprime lui-même: *Je suis une chose pensante*, ou plutôt: *je suis pensant;* que le fait de l'existence est intimement lié à tous ceux de nos modifications intérieures, se révèle en eux, avec eux?

« C'est une chose manifeste par la lumière naturelle, dit » encore Descartes (*même méditation*), qu'il doit y avoir pour » le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que » dans son effet... et de là il suit non-seulement que le néant » ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est » plus parfait, c'est-à-dire qui contient en soi plus de réalité, » ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. Et » cette vérité n'est pas moins claire et évidente dans les effets » qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou » formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective. Non-seulement une » pierre ne peut commencer d'être, la chaleur ne peut être produite, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre au moins » aussi parfait; mais l'idée de la chaleur ou de la pierre ne peut » pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause qui » contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en » conçois dans la chaleur ou dans la pierre. » Ce seul exemple des théories métaphysiques que Descartes est obligé de fonder, alors même qu'il doute encore des vérités mathématiques, avant même qu'il ait établi cette existence de Dieu qui va devenir bientôt la garantie indispensable de toute conviction, nous montre qu'il pouvait se dispenser de recourir à la véracité de Dieu pour légitimer les premiers principes. Certes, si les sceptiques lui accordent toute cette théorie de la causalité, comme d'une pleine et primitive évidence, ils n'auront plus rien à lui contester, et toutes les concessions qu'il leur avait faites si largement sont déjà pleinement rétractées.

NOTE C.

On a imaginé dernièrement de prêter à la proposition:

Je pense, donc j'existe, un sens plus profond; et de supposer qu'elle exprimait, dans l'esprit de Descartes, l'une de ces lois imposées à notre intelligence par la nature, qu'a conçues et introduites au siècle dernier l'école écossaise. « C'est pour ce » motif, a-t-on dit, que Descartes emploie dans cette propo- » sition, non la forme du syllogisme, mais celle de l'en- » thymème. » Non-seulement c'est ici une supposition gratuite; mais c'est une erreur manifeste. Loin d'être disposé à admettre ces lois par lesquelles la nature commande à notre intelligence, comme présidant aux principes des connaissances, il les rejette expressément pour ne se confier qu'à l'intuition, à l'évidence même; il distingue avec soin l'impulsion de la nature qui nous porte à croire, de la lumière naturelle qui nous fait voir (1); il a si bien établi ici une proposition identique, que c'est de cette proposition qu'il déduit la maxime: « *que » toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort » distinctement sont toutes vraies* (2). »

Descartes et ses disciples, il est vrai, ont soutenu que la connexion établie entre les deux propositions: *je pense*, et *je suis*, ne renfermait point un syllogisme implicite; mais, en même temps, ils l'ont fait résulter de ce qu'ils appellent la *simple vision*, c'est-à-dire d'une intuition véritable, ce qui exclut *la loi imposée* à l'esprit, dans le sens de l'école écossaise. Au reste, Descartes a plusieurs fois lui-même exprimé, sous la forme d'un axiome, le principe qui servirait de lien aux deux propositions, et qui formerait la majeure du syllogisme: *Ce qui pense ne saurait ne pas exister* (3). Enfin, il va plus loin, et, dans la quatrième partie du Discours sur la méthode, il semble rétablir lui-même ce syllogisme:

---

(1) 3e *Méditation*. — *Règles pour la direction de l'esprit*, part. 1, règle 12.

(2) 3e *Méditation*.

(3) *Principes de phil.*, part. 1, art. 49. — *Recherche de la vérité*, t. XI, p. 354, 374.

« Et ayant remarqué, dit-il, qu'il n'y a rien du tout en ceci : » *Je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, » sinon que *je vois très clairement que pour penser il faut » être*, je jugeai, etc. (1).» On le voit chercher ainsi le lien des deux propositions dans une troisième générale et sous-entendue. Aussi Huet a-t-il soutenu contre les cartésiens que Descartes n'avait nullement établi ici un syllogisme implicite.

NOTE D.

On est surpris de voir que ce paralogisme ait pu séduire ou du moins embarrasser quelques bons esprits. L'existence réelle, la réalité positive, peuvent être, comme tous les faits en général, conçues d'une manière purement hypothétique et simplement comme notions ; admises à ce titre dans une sphère d'idées et de raisonnements, elles y subiront toutes les combinaisons qu'il plaira à l'esprit d'imaginer ; mais elles y conserveront toujours leur caractère ; elles en sortiront comme elles y sont entrées, hypothétiques et simples notions. Que je comprenne l'existence sous le terme générique et collectif de perfection ; que j'imagine ensuite un être auquel j'aurai attribué, dans ma pensée, toute espèce de perfection ; je n'aurai rien avancé de plus que si, par une combinaison et une hypothèse plus simples encore, j'avais attribué directement l'existence à ce même être. C'est absolument la même opération de l'esprit, avec la seule différence que, dans le premier cas, j'ai employé une expression intermédiaire, celle de *perfection*, pour attribuer l'existence à l'être. En concevant l'idée de l'être parfait, autant du moins qu'il nous est permis de la concevoir, et aussi longtemps que nous nous bornons à la concevoir, cette idée et celle de ses perfections ne sont encore

---

(1) *Discours sur la méthode*, édition de Renouard, 1824, p. 66.

qu'hypothétiques; celle de son existence, si, par une acception de langage toute particulière, on veut comprendre l'existence parmi les perfections, n'aura donc encore qu'un caractère hypothétique, et il n'y aura rien à conclure dans le domaine des réalités positives.

Toujours enivré de ses propres conceptions, et prévenu contre tout ce qui ne lui appartient pas, Descartes a donné le fâcheux exemple d'un superbe dédain pour la preuve de l'existence de Dieu tirée de la contemplation de la création; en cela il a causé un préjudice considérable à la conviction la plus nécessaire au genre humain. Ce dédain, aussi injuste que funeste, n'a que trop été imité après lui par quelques écrivains qui ont rejeté comme incompatible avec la dignité de la science une preuve populaire qui a obtenu l'assentiment de tous les pays et de tous les âges. Ils ont ainsi refusé à l'immense majorité des hommes le droit d'avoir une conviction raisonnable et légitime sur la plus importante des vérités; ils ont compromis cette vérité auprès des autres, en la condamnant à ne s'appuyer que sur des raisonnements métaphysiques sujets à contestation. Nous espérons un jour réhabiliter, au nom de la philosophie, cette preuve populaire si injustement discréditée.

Par l'une de ces contradictions si fréquentes dans Descartes, pendant qu'il repousse tout emploi des causes finales comme pouvant servir à établir l'existence de Dieu, il les emploie lui-même, de la manière la plus téméraire, pour expliquer *à priori* les lois de l'univers d'après les desseins qu'il prête au Créateur. Pendant qu'il se refuse à reconnaître dans les œuvres de la création l'empreinte de la suprême intelligence, il ose bien lire dans la pensée divine: « Il a fait voir, nous dit-il, » quelles sont les lois de la nature, et, sans s'appuyer *sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de* » *Dieu*, il a tâché de démontrer toutes celles dont on eût pu » avoir quelque doute, et de faire voir qu'elles sont telles » qu'encore que Dieu eût créé plusieurs mondes, il ne saurait

» y en avoir aucun où elles manquassent d'être observées (1); » c'est-à-dire qu'il repousse précisément ce raisonnement dans ce qu'il a de légitime, et l'admet dans ce qu'il a d'arbitraire, comme nous aurons quelque jour l'occasion de le mieux faire voir.

Il est curieux de voir Descartes imposer ses propres hypothèses, comme des lois, à la Divinité, d'une manière si impérieuse qu'elle n'a pu se dispenser de s'y conformer dans l'arrangement de l'univers, lorsque, d'un autre côté, les vérités nécessaires ne lui paraissent telles que parce que Dieu a voulu qu'elles fussent telles (2).

NOTE E.

La Romiguière, dans un ouvrage plein de mérite, a cru pouvoir avancer, contre l'opinion universelle, que Descartes n'admet pas d'idées innées; il se fonde sur les passages que nous venons d'indiquer et dans lesquels ce philosophe, expliquant ses propres expressions, réduit les idées innées à n'être en nous que la faculté même de penser (3). Nous avions déjà signalé, dans la première édition du présent ouvrage, cette explication donnée par Descartes; mais nous ne saurions en tirer la même conséquence.

Il est bien certain que Descartes n'a pas entendu ses *idées innées* dans ce sens que de semblables idées soient *constamment et explicitement présentes* à l'esprit; il n'eût pu l'avancer sans contredire la plus manifeste expérience. Mais il est certain aussi que Descartes a considéré les idées dont il s'agit comme n'étant ni venues du dehors et transmises par les objets extérieurs, ni formées par l'esprit lui-même; car il en fait

(1) 4e *Méditation.* — *Principes de phil.*, part. 1, art. 28. — *Discours sur la méthode.* — 4e et 5e *Méditations*, p. 86 et 90; édition de Renouard.

(2) *Correspondance*, t. IX, p. 171.

(3) *Leçons de philosophie*, 3e édition, p. 253.

à diverses reprises, et d'une manière expresse, une troisième classe distincte des deux premières, et c'est sur cette distinction qu'il a fondé précisément toute sa philosophie. Il lui a fallu supposer que de telles idées dérivaient immédiatement de l'intelligence divine elle-même, qu'elles *avaient été créées en nous* : ce sont ses paroles. Les idées en question sont donc *données à l'esprit humain toutes formées*. C'est là précisément le caractère essentiel sur lequel roulent toutes les controverses, et d'où dépendent toutes les questions qui se sont élevées au sujet des idées innées. Qu'importe que Descartes vienne nous dire ensuite que ces idées n'existent en nous qu'en puissance, ne consistent que dans *la faculté de penser*? Il ne fait que reculer la difficulté, sans la changer. En effet, nous avons sans doute aussi la faculté de penser relativement aux idées *adventices* (venant du dehors), et relativement à celles qui sont notre ouvrage; les unes et les autres sont aussi en nous virtuellement et en puissance. Si donc il n'y a pas autre chose dans les idées *innées*, elles ne diffèrent plus de toutes les autres. Cependant il faut bien que cette *puissance* se réalise ; que cette *faculté* s'exerce; que l'*idée*, en un mot, d'*implicite* devienne *explicite*, *présente*; qu'elle soit aperçue. La présence des objets extérieurs, voilà ce qui fait éclore les idées *adventices*; les opérations de notre esprit donnent naissance à la seconde classe d'idées. Comment naîtra la troisième? comment, à l'égard des idées innées, s'exercera la faculté de penser, pour les tirer du sommeil et les mettre en lumière? car notre esprit ne peut les produire; elles viennent encore moins du dehors : il resterait à demander à Descartes une nouvelle explication qu'il ne nous a point donnée. On ne saurait comparer ces idées à celles que nous avons de notre moi et de nos propres modifications; car celles-ci trouvent leur objet en nous-mêmes, et naissent naturellement du témoignage de la conscience intime. Il n'en est pas de même de celle de Dieu et des notions que Descartes suppose primitives.

NOTE F.

Dans une lettre à M. Chanut (1), Descartes avoue qu'il a coutume de refuser d'écrire ses pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons, dit-il : « l'une, qu'il n'y a point de » matière dont les malins puissent tirer plus de matière pour » calomnier ; l'autre, qu'il croit qu'il n'appartient qu'aux sou- » verains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de » régler les mœurs des autres. » Ailleurs encore il attribue non moins expressément aux souverains ce droit prétendu sur la morale. « Pour ce qui touche les mœurs, dit-il, chacun abonde » si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de ré- » formateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres qu'à ceux » que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien » auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être pro- » phètes, d'entreprendre d'y rien changer ; et, bien que mes » spéculations me plussent fort, j'ai cru que les autres en » avaient aussi, qui leur plaisaient peut-être davantage (2). »

(1) *Correspondance*, t. X, p. 65.

(2) *Discours sur la méthode*, part. 6, p. 153.

CHAPITRE XIII.

Le cartésianisme.

De la Forge. — Arnauld. — Régis, etc.

L'un des critiques les plus sévères de la philosophie de Descartes, Huet, évêque d'Avranches, a signalé avec sagacité les causes qui firent accueillir cette philosophie avec tant d'empressement et de faveur par le siècle auquel elle était offerte. « On était fatigué des vieilles doctrines, des aridités du péripatéticisme, des interminables disputes de l'école. La nouvelle philosophie semblait satisfaire à tous les besoins des esprits. Elle s'annonçait par de brillantes espérances ; elle ouvrait de belles voies pour conduire à la vérité ; elle arrachait, avec les aveugles préjugés, la racine des erreurs ; après avoir nettoyé le sol, elle ne s'appuyait que sur des principes reconnus par l'assentiment de tous. Ces principes étaient en petit nombre, clairs, simples ; la doctrine qui en était déduite présentait un ordre spécieux, une étroite connexion ; l'auteur en appelait aux lois de la nature, au témoignage de l'expérience ; partout régnait l'apparence du vrai ; on n'y trouvait rien d'embrouillé, d'obscur, de super-

»flu; la clarté s'y unissait à la précision (1).»

C'était en France surtout qu'une semblable influence devait se faire sentir. Quoique Descartes se fût retiré en Hollande pour préparer ses ouvrages, ses regards, en les publiant, se dirigeaient vers la France; c'était à la France qu'il les adressait. Ils y furent accueillis avec une vive curiosité, ils y obtinrent d'imposants suffrages, comme lui-même y possédait des amis d'un mérite supérieur. Toutefois, des idées si nouvelles, si hardies, ne purent se présenter dans la patrie de Descartes sans rencontrer, au premier moment, une vive résistance. Les deux grandes puissances dont Descartes avait tant redouté la défaveur et ambitionné l'appui, la Sorbonne et la société des jésuites, ne se laissèrent point entraîner à ses instances. L'Université de Paris suivit, en 1677, l'exemple que celle d'Angers avait déjà donné en 1675, et ferma l'accès des écoles publiques à la doctrine cartésienne; les jésuites s'en déclarèrent les adversaires; un ordre royal obtenu par l'archevêque de Paris rendit l'interdiction générale. La savante congrégation de l'Oratoire elle-même, mieux disposée à accueillir les vues nouvelles, qui renfermait des esprits indépendants, qui comptait parmi ses membres plus d'un cartésien, menacée dans son existence à raison même de la liberté de penser qu'elle avait

(1) *Petri Danielis Huetii censura philos. cartes.*, c. VIII, § 1 et 2.

le bon esprit d'autoriser, autant que par la suite des controverses religieuses qui s'agitaient alors, eut la faiblesse de prendre, en 1678, une délibération qui ne permettait point de s'éloigner de la physique d'Aristote pour s'attacher à la doctrine de Descartes (1). Toutefois, ces résistances elles-mêmes furent peut-être plus utiles encore que funestes à la cause du cartésianisme, à une époque où déjà la raison humaine commençait à sentir sa propre dignité et à connaître ses droits. Elles recommandèrent plus vivement le philosophe qui entreprenait de faire valoir ces droits et de maintenir cette dignité. On s'attacha davantage à une doctrine aussi injustement proscrite; on se l'appropria mieux, lorsqu'en l'étudiant on ne la reçut point des mains de l'autorité; elle rencontra ainsi, elle obtint ces convictions individuelles qu'elle avait voulu exciter, auxquelles elle avait rendu hommage.

En Hollande, Descartes rencontra plus que des contradicteurs; l'envie lui suscita des ennemis. Le théologien Voët dirigea contre lui les accusations les plus graves, ourdit contre lui les plus odieuses intrigues; soutenu d'un parti puissant, Voët réussit à faire momentanément interdire l'enseignement du cartésianisme, à surprendre même aux magistrats d'Utrecht une sentence

---

(1) V. cette délibération dans le *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, publié par Boyle, en 1684, p. 1.

contre Descartes. Le synode de Dordrecht, en 1656, interdit de traiter de la philosophie de Descartes, soit par écrit, soit dans les exercices publics; cette défense fut répétée à Delft, l'année suivante; on alla jusqu'à interdire l'accès du ministère ecclésiastique aux partisans de la nouvelle philosophie; c'était au nom des intérêts religieux qu'on proscrivait cette doctrine; on allait jusqu'à y voir une tendance à l'athéisme. En 1676, la philosophie de Descartes fut associée à la théologie de Coccejus dans les condamnations prononcées à Leyde et à Utrecht. Au milieu de ces persécutions, Descartes trouva en Hollande des adeptes zélés et de courageux apologistes. Les jésuites, maîtres de l'enseignement dans les Pays-Bas espagnols, ne permirent point au cartésianisme de s'y introduire; Antoine Legrand, médecin à Douai, osa seul en prendre la défense. En Allemagne, il fut repoussé généralement par le péripatéticisme qui dominait encore avec un pouvoir absolu. Cependant il n'y rencontra point ces dispositions hostiles qui s'étaient prononcées contre lui en Hollande et en France. Petermann essaya à Leipzig de l'introduire dans l'enseignement, quoique avec peu de succès; Jean Clauberg fut plus heureux à Duisbourg; il y professa le cartésianisme avec talent et avec éclat.

Les jésuites obtinrent, en 1663, un ordre de la cour de Rome, qui frappait de prohibition la philosophie de Descartes en Italie, et ce ne fut

guère que vers le siècle suivant qu'elle put y obtenir quelques suffrages.

Mais les interdictions qui fermaient l'entrée des écoles ne pouvaient être des arrêts de mort pour une philosophie qui tendait elle-même à transporter le goût et l'étude de la science hors de l'enceinte des écoles, qui s'adressait au public éclairé, qui, ornée de clarté, amie du goût autant que de la raison, appelait à elle même les gens du monde. Ce tribunal de l'opinion publique, qu'elle cherchait à ériger, en même temps qu'elle en sollicitait la protection, se formait en effet par un concours de circonstances favorables. Des réunions scientifiques et littéraires s'organisaient et se livraient à des travaux collectifs, ou à des discussions paisibles et méthodiques. Un commerce actif s'était établi entre les savants les plus distingués des divers pays; on se communiquait les découvertes, les expériences, les réflexions; on se proposait des problèmes; on s'envoyait les solutions. Descartes lui-même, avant de publier ses Méditations, en avait fait circuler des copies manuscrites, en provoquant les observations des hommes les plus éclairés de Hollande et de France; il avait fait ensuite imprimer ces observations avec ses propres réponses. Ainsi s'ouvrit dans le monde savant un débat général, paisible, régulier, dont l'amour de la vérité fut le principe, dont les intérêts de la vérité furent le but; spectacle nouveau, digne d'exciter encore aujourd'hui la

cu[illegible]é et l'attention, et qui mérite d'occuper un[illegible]ace dans l'histoire de l'esprit humain. Ce[illegible]ontroverse a peut-être contribué aux progr[illegible] la philosophie d'une manière plus efficace qu[illegible] doctrine même de celui qui en devint l'[illegible]sion. Elle embrassa les questions les plus ess[illegible]lles comme les plus ardues de la science; l[illegible]prits les plus distingués du temps y prirent [illegible] Arnauld, Hobbes, Gassendi, le P. Mersenne, [illegible], le P. Daniel, Duhamel, y jouèrent le pre[illegible] rôle; un nombreux concours d'amateurs [illegible]engagea à leur suite; Cudworth, Parker, [illegible]ri More, intervinrent plus tard. La discus[illegible]n se prolongea, après Descartes, entre ses sec[illegible]eurs et les partisans des autres systèmes. Il [illegible]juste de dire que Descartes, le premier, avait [illegible]gé cette discussion; que, par l'appel fait à l'in[illegible]ndance de la raison et à l'originalité de la [illegible]ction, il avait d'avance provoqué les contra[illegible]ns qui s'élevèrent; qu'il avait fourni, par sa [illegible]hode même, les armes avec lesquelles il fut [illegible]battu. On peut se féliciter qu'il ait en effe[illegible]ar des systèmes hasardés, fourni de justes [illegible]ifs à ces critiques; qu'on ait pu accepter l'a[illegible]chissement des traditions scolastiques, s[illegible]e soumettre à une autorité nouvelle, admi[illegible]le courage de Descartes en combattant ses [illegible]ctrines. On peut dire qu'en philosophie, comme [illegible]n physique, et plus qu'en physique peut-être, ses erreurs ont été utiles, par les recherches qu'elles

ont déterminées et les controverses qu'elles ont fait naître.

Quelques-unes des critiques auxquelles la philosophie de Descartes a donné lieu ont été présentées par les admirateurs les plus sincères de son talent; en général, les objections qui lui furent faites étaient accompagnées d'un juste hommage rendu à son courage, à son habileté. Mais on n'épargna aucune partie de sa méthode ou de sa doctrine.

On attaqua l'ensemble même de la philosophie cartésienne ; on lui reprocha d'être en contradiction avec elle-même, de manquer à ses promesses; on l'accusa de présomption; on l'accusa de déployer un appareil superflu pour démontrer des choses qu'établit suffisamment l'autorité du sens commun; en lui faisant un tort de l'esprit d'innovation, on lui disputa le mérite de la nouveauté. Le savant Huet prit soin d'établir, par une suite de rapprochements, les points de cette philosophie qui se retrouvaient déjà dans les anciens philosophes, dans Aristote lui-même, dans Plotin, dans Galien, dans saint Augustin, dans les Arabes, dans les scolastiques, dans saint Thomas (1). « Ce qu'il y a de vrai dans cette philo» sophie, dit un jésuite, n'a rien de neuf; ce qu'il » y a de neuf, n'a rien de vrai (2). »

(1) *P. D. Huetii censura phil. cart.*, c. VIII, § 7 et 8.

(2) 7es objections.—V. l'édition des œuvres de Descartes de 1824, t. II, p. 400 et suiv.

On s'aperçut facilement que le doute de Descartes n'avait rien de sérieux et cachait déjà de grands projets d'affirmation. « A quoi bon, disait-on, accumuler tant d'arguments pour justifier un doute dont on ne fait qu'un jeu ? Si l'on veut seulement armer l'esprit humain d'une salutaire défiance contre lui-même, pourquoi ne pas se borner à lui rappeler sa faiblesse naturelle qui ne conseille que trop une telle défiance ? Si, au contraire, son doute est réel, Descartes ne fait que substituer un préjugé nouveau à tous ceux qu'il a voulu renverser ; au nombre des préjugés, il range des vérités évidentes par elles-mêmes et qui se protégent par leur propre autorité, comme il est forcé plus tard de le reconnaître ; ce ne sont pas les erreurs seules qu'il repousse, c'est le sens commun qu'il offense ; il est singulier qu'un philosophe veuille appuyer la certitude sur le doute, et de l'incertain faire sortir le certain (1). » Descartes ne disconvenait point que le doute méthodique n'était au fond qu'une sorte de fiction, qu'une supposition ; il ne lui accordait qu'un accès momentané ; mais, tout en supposant qu'il est entièrement libre à l'esprit de douter ou de croire, il alléguait le

---

(1) 5es objections, par Gassendi. — *Œuvres de Descartes*, t. II, p. 90. — *Gassendi, Disquisitio metaphysica*, etc., *in Med. primam dubit.*, t. III des œuvres de Gassendi, p. 278. — 7es objections, *Œuvres de Descartes*, t. II, p. 489. — *Réponse de Régis à Huet*, 1 vol. in-8°, 1691, sur le chap. I, art. 1 et suiv.

besoin de fortes objections pour combattre le penchant qui entraîne l'esprit à croire (1). Ses disciples ajoutaient que Descartes n'avait en effet jamais douté réellement, qu'il avait feint de douter, pour suspendre son jugement jusqu'après l'examen, et que ce doute suspensif avait dû céder à l'examen dont il avait été la préparation.

Les uns reprochèrent à la célèbre proposition: *Je pense, donc je suis*, qu'il n'y avait pas besoin de recourir à un argument pour démontrer notre propre existence, laquelle nous est aussi manifeste que notre pensée elle-même, laquelle, d'ailleurs, s'annonce également dans tous nos autres actes. D'autres, au contraire, jugèrent que l'argument lui-même était sans force; que, d'après les principes établis par Descartes, il pouvait fort bien se faire qu'au lieu de penser réellement, nous rêvons que nous pensons; que, pour conclure d'une proposition à l'autre, il faudrait admettre la légitimité de quelque manière de conclure, ce à quoi se refuse le doute universel; que la proposition alléguée n'est point une vérité primitive, et en suppose d'autres antérieures, telles, par exemple, que ce principe: *Ce qui agit existe;* que les expressions: *je pense*, produites dans l'état du doute absolu où Descartes s'est placé, n'ont point la valeur que Descartes leur attribue; qu'elles saisissent la pensée elle-même dans un

(1) *Œuvres de Descartes*, t. II, p. 241, 302, 383, etc.

état d'abstraction qui l'isole du sujet pensant, comme de l'objet pensé; qu'ici on prend la chose intelligente pour l'acte même de l'intellection, ce qui est une méprise; enfin, que la proposition *je suis*, ne peut être déduite de la proposition *je pense*, que par voie de syllogisme, si elle est une conséquence; que si au contraire elle n'est pas une conséquence, il était inutile de la lier à la précédente; la *simple vision* ou l'intuition immédiate, alléguée par Descartes, suffisait alors pour la faire briller de sa lumière propre, sans qu'il fût besoin de lui donner la forme d'un corollaire (1).

Descartes et ses disciples persistaient à croire que notre existence ne se révèle, avec cette certitude complète qu'ils appellent *métaphysique*, que dans notre propre pensée; ils prétendaient que la proposition : *Je pense, donc je suis,* bien loin de dériver d'une proposition universelle : *Ce qui pense existe,* servait au contraire de préliminaire indispensable à celle-ci, puisque les vérités générales ne peuvent naître que des vérités particulières; que la proposition dont il s'agit ne peut être mise au rang des préjugés éliminés par le doute méthodique, puisqu'on ne peut s'empêcher de la croire, dès qu'on y pense pour la pre-

---

(1) 3es objections, *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 366. — 5es objections, *ibid.*, t. II, p. 93. — Gassendi, *Disquisitio metaphys.*, *in Med.* 2 *dub.* 1. — 6es objections, *Œuvres de Descartes*, t. II, p. 319. — 7es objections, *ibid.*, t. II, p. 412.

mière fois; qu'en niant tout, d'ailleurs, par le doute méthodique, il n'avait rejeté que les jugements et non les notions, et, par conséquent, qu'il avait laissé subsister la notion de la pensée, ce qui suffisait à son dessein; que nous connaissons la pensée et l'existence par une connaissance antérieure qui précède toute connaissance acquise et qui est naturelle à tous les hommes. Ils persistaient à soutenir que chacun de nous, en apercevant qu'il pense, aperçoit aussi que *de là il suit très évidemment qu'il existe*, sans, toutefois, qu'il se formât pour cela un raisonnement; et que la simple vision suffisait pour procurer cette lumière, sans emprunter les secours de la dialectique (1). Régis surtout mit un soin extrême à justifier et à éclaircir ce grand principe fondamental du cartésianisme, en répondant à l'évêque d'Avranches : « *Je pensé*, » *donc je suis*, n'est pas, dit-il, une vérité iden» tique (2). Elle est cependant un axiome, dit-il » ailleurs, semblable à celui-ci : Le tout est plus » grand que la partie (3); elle est antérieure à » toute autre; car l'être n'est connu que par la pen-

(1) Réponses aux 2es objections, *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 410. — Réponses aux 5es objections. — Lettre à Clerselier. — Réponses aux 6es objections, *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 247, 305, 335, 415. — *Philosophiæ Cartesianæ vindicatio*, par Petermann, c. 1, quæst. 4 à 15.

(2) *Réponse de Régis à Huet*, c. 1, art. 5, p. 12.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, art. 10, p. 45.

sée (1). » Quelquefois Régis semble y reconnaître un syllogisme (2) ; d'autres fois il déclare expressément que « la liaison entre la pensée et l'existence se manifeste par elle-même sans idée » moyenne (3). Si, dans ce raisonnement, *je suis* » prend la forme d'une conséquence, c'est que l'*être* » est plus général que la *pensée*, que l'idée de l'espèce précède celle de l'individu ; il y a donc entre » ces deux vérités priorité de temps, non de » nature. *Je pense* est dans l'entendement, *je suis* » dans la volonté (4). » Du reste, Régis, abandonnant ici les voies de Descartes pour le mieux défendre, avoue que les notions générales naissent des particulières (5).

On contestait, au criterium que Descartes avait placé dans la clarté des notions, le mérite d'offrir à la certitude une garantie absolue et universelle. « Ce n'est ici, disait-on, qu'une expression » métaphorique, laquelle ne peut, en logique, offrir » aucun moyen de sécurité. Quel est celui qui est » persuadé, même à tort, sans se croire en possession de la clarté? Il faudrait un second criterium qui nous aidât à reconnaître si nous possédons en effet la connaissance claire et distincte, » ou si nous sommes abusés par ses apparences.

(1) *Réponse de Régis à Huet*, c. I, art. 5.
(2) *Ibid.*, *ibid*, art. 5.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, art. 7, p. 24.
(4) *Ibid*, *ibid.*, art. 9, p. 39 ; art. 11, p. 51, 52.
(5) *Ibid.*, *ibid.*, art. 7, p. 21.

» Tout ce que nous pouvons conclure de la clarté » de la notion, c'est seulement que la chose est en » effet clairement connue, mais rien sur ses at- » tributs réels. » Enfin, on accusait Descartes de faire un cercle vicieux, lorsqu'il se réfugiait dans la véracité de Dieu pour garantir la confiance due à la connaissance claire et distincte, tandis que cette confiance lui avait été cependant nécessaire pour ajouter foi aux preuves de l'existence de Dieu et pour croire à sa véracité. A ce sujet, on se demandait s'il était en effet d'une certitude absolue que Dieu ne pût tromper quelquefois sa créature, au moins par des intentions de bonté (1). Descartes convenait que tous ceux-là n'ont pas la clarté de connaissance qui pensent l'avoir; il estimait cependant que cette clarté diffère d'une opinion obstinée qui aurait été conçue sans une évidente perception; il pensait aussi avoir fourni une règle suffisante pour l'emploi de son criterium, en éliminant les préjugés, en expliquant les principales idées, en distinguant celles qui sont claires et précises de celles qui sont obscures et confuses. Il finissait par avouer expressément qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer ce qui est

(1) 2es objections, *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 398. — 3es objections, *ibid.*, p. 496. — 4es objections, *ibid.*, t. II, p. 30. — 5es objections, *ibid.*, t. II, p. 123, 192. — 6es objections, *ibid.*, t. II, p. 329. — Gassendi, *Disquisitio metaphys.*, *in Med.* 3 *dubit.* 1; *in* 4 *dubit.* 4, *in* 6 *dubit.* 4.

clairement conçu de ce qui paraît seulement être tel; donnant ainsi gain de cause à ses adversaires, puisqu'il reste pour chacun à savoir s'il a le bonheur d'être au nombre des personnes sages. « Lorsque la croyance à la vérité, disait-il, est en » nous si ferme que nous ne puissions jamais avoir » à douter de ce que nous croyons de la sorte, il » n'y a rien à rechercher davantage; que nous » importe que cela puisse être faux aux yeux de » Dieu ou des anges? Pourquoi nous mettre en » peine d'une fausseté absolue? Ne nous suffit-il » pas que notre certitude ne puisse être ébran- » lée, pour qu'elle soit parfaite (1)? » Et ainsi, contre ses propres maximes, il confondait la confiance inébranlable en fait, avec la certitude légitime. Régis convint que Descartes ne pouvait donner d'autre sanction à son premier principe: *Je pense, donc je suis*, que l'invincible répugnance qui nous empêche de nous refuser à cette conclusion (2). « La règle de la » vérité, ajouta-t-il, ne peut être, d'ailleurs, que » la vérité elle-même; car elle brille de sa propre » lumière. C'est ce que nous appelons l'*évidence*; » l'évidence, la perception claire, la lumière na- » turelle, sont la même chose. Si Descartes sem- » ble avoir adopté deux principes primitifs, celui-

(1) *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 432, 497; t. II, p. 74, 262, 367, 387.

(2) Réponse à Huet, *ibid*, t. II, art. 5, p. 18, 19.

» ci : *Je pense, donc je suis;* et cet autre: *Tout ce qui » est renfermé dans une chose peut être affirmé de cette » chose*, il n'a fait que suivre tour à tour les deux » voies différentes, l'analyse et la synthèse, pour » arriver au même but; partant, dans le premier » cas, d'une vérité singulière, et, dans le second, » d'une vérité universelle (1). » Du reste, Régis admettait aussi une évidence véritable et une évidence apparente (2), sans nous donner un nouveau criterium pour distinguer l'une de l'autre. Descartes avait eu un avantage marqué en prenant la défense de la véracité divine; mais il s'était trouvé conduit à soutenir qu'un athée ne peut rien savoir avec certitude et assurance. Régis voulut le soustraire au reproche d'être tombé dans un cercle vicieux, en déclarant que la véracité de Dieu n'était point nécessaire pour garantir la certitude des vérités primitives, mais seulement celle des conclusions (3).

L'origine et la nature des idées, leur mode d'existence dans l'entendement, leur réalité, leur rapport avec les objets, donnèrent lieu à des discussions d'un grand intérêt, longtemps prolongées, mais qui cependant ne furent pas conduites avec assez de méthode pour produire tous les fruits désirables. On ne put s'entendre d'abord sur la définition de l'idée elle-même. Quelques adver-

(1) Réponse à Huet, c. II, art. 1, 2, 3, 4, 6.
(2) *Ibid., ibid.*, art. 8, p. 100.
(3) *Ibid.*, c. I, art. 13, p. 68.

saires de Descartes, tels que Hobbes et Gassendi, ne consentaient à reconnaître une idée que là où ils apercevaient une image; non-seulement ils ne supposaient pas que l'entendement pût s'exercer sans le secours des sens ou de l'imagination, mais ils allaient quelquefois jusqu'à confondre la faculté de l'entendement avec celle de l'imagination (1). Descartes, au contraire, mettait tous ses soins à séparer essentiellement l'entendement de l'imagination; il supposait que l'entendement peut s'appliquer à des notions sur lesquelles l'imagination n'a point de prise, telles que les notions générales et celles des substances spirituelles. Il donnait le nom d'idées à tout ce que la raison nous fait connaître, à toutes les choses que nous concevons, de quelque manière que nous les concevions (2). Cependant Régis convenait que Descartes avait tour à tour employé le mot *idée* pour désigner la faculté de penser, la pensée elle-même, et la forme de la pensée, « trois choses » distinctes, disait-il, quoique exprimées par le » même terme (3). »

Les adversaires de Descartes ne consentaient point à admettre que nous possédions l'idée

---

(1) 3es objections, t. I, p. 484 et suiv. — 5es objections, p. 123 et suiv. — Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, etc., *in Med. 2 dub.* 5; — *in Med.* 3 *dub.* 4, 5; — *in Med.* 6 *dub* 1.

(2) *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 485 et suiv.; t. II, p. 260 et suiv., 309 et suiv.

(3) Réponse à Huet, c. III, art. 9, p. 182.

de l'essence, ni celle de la substance; ils ne voyaient dans l'essence prétendue qu'une valeur nominale, dans la substance qu'une supposition à laquelle les accidents seuls donnent une forme et un caractère; ils n'admettaient pas davantage que l'homme ait de l'infini une idée positive. Du reste, il suffisait à Gassendi, pour expliquer la génération des idées, de reconnaître une matière donnée à l'esprit par les sens, et des opérations à l'aide desquelles l'esprit assemble, divise, étend, restreint, transforme, compare, généralise, élabore, en un mot, cette matière, comme Praxitèle travaillait le marbre de Paros. Dans la notion que nous nous formons des attributs divins eux-mêmes, Hobbes et Gassendi ne découvraient qu'une manière de faire disparaître, par une hypothèse de l'esprit, les limites qui circonscrivent notre propre nature. Gassendi faisait voir que si on prétendait attribuer le privilége d'*innées* aux notions universelles, il fallait l'accorder, de proche en proche, aux notions générales des divers degrés (1). Descartes se dégageait facilement des objections opposées à ses idées innées sur le fondement que de telles idées devraient nous être toujours effectivement présentes dès notre naissance, en se restreignant à prêter à ces idées une existence purement facultative

(1) 3es et 5es objections, *loc. cit.*—Gassendi, *Disquisitio metaphysica, in Med.* 3 *dub.* 2, 3; — *in Med.* 4 *dub.* 1; — *in Med.* 5 *dub* 1.

dans l'esprit ; mais, sans se donner la peine d'expliquer comment cette faculté venait réellement à s'exercer, il se renfermait à peu près dans ses propres affirmations, lorsqu'il s'agissait de prouver que les notions universelles, que celles de Dieu, ne sont point l'ouvrage de l'esprit, que celle du fini dérive de celle de l'infini, et que nous concevons l'absolu avant ses limites. Après avoir ailleurs établi lui-même, et d'une manière trop étendue, que les vérités universelles ne peuvent naître que de la somme des vérités individuelles, par une singulière contradiction, il ne voulait pas consentir à laisser sortir les notions générales des notions particulières ; il s'étonnait qu'on fît germer la notion de la *chose* de celles de *l'animal*, de la *plante*, de la *pierre*, etc. « Pour connaître que » je suis une chose qui pense, disait-il, je n'ai nul » besoin de connaître ces choses diverses ; il me » suffit de savoir ce que c'est en général qu'une » *chose* (1). » A quoi Gassendi répondait, aussi justement qu'ingénieusement, que pour pouvoir démêler en soi-même, en se concevant comme une chose pensante, la notion de *chose* comme ayant un caractère universel, il fallait s'être comparé soi-même à d'autres choses différentes; qu'à défaut d'une semblable comparaison, la notion de *chose* se particulariserait entièrement, se confondrait

(1) *OEuvres de Descartes*, t. II, p. 262, 267, et aux endroits cités ci-dessus,

dans le moi. Il déclarait, au surplus, que l'âme séparée des sens, loin de posséder cette richesse et cette abondante lumière dont Descartes la supposait alors environnée, n'aurait d'existence intellectuelle que par la répétition du seul *moi, moi*, indéfiniment prolongée. La question de savoir si l'âme pense toujours s'agitait aussi, mais sans être éclaircie, faute d'observations apportées de part ou d'autre (1). L'exemple de l'idée que l'on se forme du soleil, d'abord par le seul témoignage des sens, ensuite par les instructions que fournit l'astronomie, celui de l'idée qu'on conserve de la cire, au milieu du changement qu'elle éprouve dans sa consistance et dans ses formes, donnèrent lieu à des remarques fort curieuses, dans lesquelles Descartes eut le mérite de porter le premier les lumières de l'analyse.

On ne se montra pas satisfait de ce que Descartes avait avancé sur la réalité objective des idées, en la distinguant de leur réalité matérielle et formelle; des discussions fort subtiles s'engagèrent sur ce point; on trouvait quelque obscurité dans cette expression : *réalité objective des idées*; on y craignait une équivoque; on craignait que Descartes ne s'en servît pour prêter une existence positive à de pures conceptions de l'esprit. On examinait, à cette occasion, quel genre de

(1) Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, *in Med.* 3 *dub.* 2.

rapport existe entre nos idées et les objets ; sur quels fondements reposent la similitude des unes avec les autres, et le caractère représentatif attribué pour ce motif aux premières ; si, en rejetant l'hypothèse scolastique des *espèces* émanées des objets eux-mêmes, on ne devait pas admettre du moins celle de saint Bonaventure et de saint Thomas, qui comparait les idées aux impressions faites par un sceau sur la cire. On contestait l'assertion de Descartes sur la cause des idées, sur la nécessité de retrouver dans cette cause autant de réalité formelle qu'il y a de réalité objective dans l'idée ; on niait que nos idées représentent les essences des choses ; on avertissait Descartes qu'il se faisait illusion à lui-même en concluant de la connaissance à l'être, en donnant la connaissance pour mesure à l'existence. Comment supposer, lui disait-on, qu'il ne puisse y avoir en effet, dans notre âme, que ce que nous y apercevons ? Comment admettre que deux choses sont substantiellement différentes entre elles, par cela seul que nous en avons des idées distinctes dans notre esprit ? On accusait Descartes d'être infidèle à sa propre doctrine, lui qui avait recommandé avec tant de soin de ne pas confondre avec les propriétés réelles des objets les simples modes de la pensée. Sur quelle base, disait-on, a-t-il fondé sa physique tout entière, si ce n'est sur l'étendue mathématique, laquelle n'est qu'une pure abstraction de l'esprit ?

On se demandait enfin ce que c'était que ces natures éternelles sur lesquelles reposent les vérités nécessaires. Les uns faisaient voir que les prétendues vérités nécessaires ne sont que des formules conditionnelles qui reposent sur l'identité ; les autres s'étonnaient que Descartes voulût faire dépendre ces vérités absolues, telles que les axiomes mathématiques, de la volonté de Dieu, de telle sorte que Dieu eût pu faire, par exemple, que deux et trois ne fissent pas cinq (1). Descartes expliquait sa pensée en déclarant qu'*être objectivement dans l'entendement* signifiait, dans son langage, *être dans l'entendement*, *non pas formellement*, *comme les objets sont au dehors*, *mais en la manière que les objets ont coutume d'être dans l'entendement; « façon d'être*, ajoutait-il, *laquelle est de vrai » bien plus imparfaite, mais n'est cependant pas un pur » rien.* » Il persistait à soutenir qu'une semblable réalité objective supposait dans la cause de l'idée elle-même une réalité formelle correspondante ; il persistait à soutenir aussi qu'il ne peut y avoir plus de réalité objective dans une idée que dans une autre. Il distinguait, d'ailleurs, entre l'idée conforme à la chose telle que notre nature la com-

(1) 1res objections, *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 356. — 4es objections, t. II, p. 9. — 5es objections, *ibid.*, p. 138 et suiv., 193 et suiv. — 6es objections, *ibid.*, p. 326. — 7es objections, *ibid.*, p. 476. — Lettre à Clerselier, *ibid.*, p. 312. — Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, *in Med.* 2 *dub.* 7; — *in Med.* 3 *dub.* 5, 10; — *in Med.* 6 *dub.* 4, etc.

porte, et l'idée proprement *adéquate*; il distinguait entre une connaissance *complète* et une connaissance *entière et parfaite*; il supposait que, sans avoir ni des notions adéquates de la plupart des choses, ni une connaissance entière et parfaite, nous avons cependant des notions conformes, une connaissance complète de certaines choses; qu'il nous suffit de cette dernière espèce de connaissance pour conclure que deux substances sont différentes par cela seul que leurs idées le sont; il distinguait enfin, avec sagacité, l'unité de nature et l'unité de composition, et montrait que telles choses peuvent être identiques sous l'un de ces rapports, sans l'être sous l'autre. Il reconnaissait que distinguer et abstraire ne sont pas les mêmes choses. Non-seulement il se défendait de substantifier les modes de la pensée, mais il reprochait à ses adversaires de commettre cette méprise en prêtant une réalité aux accidents. S'il considérait les essences des choses comme immuables et éternelles, Descartes déclarait qu'il ne les considérait point pour cela comme indépendantes de Dieu; il pensait que si elles ont un tel caractère, c'est que Dieu l'a ainsi voulu et disposé (1). Régis définissait la *réalité objective* des idées : « la propriété qu'ont les idées de repré-

---

(1) Réponses aux objections, t. I, p. 356, 371 et suiv ; t. II, p. 59 et suiv., 267, 287, 334.

» senter leurs objets (1). Nous ne connaissons rien » que par les idées, disait-il; les idées simples sont » des *êtres représentatifs* (2). Mais ces êtres repré- » sentatifs supposent un objet réel représenté; » nos idées doivent avoir une cause; nous n'en » sommes point les auteurs; le néant ne peut rien » produire; tout ce qui est dans un effet doit ré- » sider formellement ou éminemment dans sa » cause. On ne peut connaître une chose, sans » connaître par-là même et sa cause efficiente et » sa cause matérielle. » C'est sur ces maximes que se fonde, suivant les cartésiens, la réalité des connaissances humaines (3). C'était, il faut l'avouer, après l'avoir bien téméràirement anéantie, vouloir la rétablir par des raisonnements assez hasardés.

Les preuves, données par Descartes, de l'existence de Dieu, furent vivement critiquées. On rappelait que Suarez avait déjà établi que « l'être » qui est par soi est nécessairement infini, puis- » que toute limitation est l'effet d'une cause. » Mais on faisait remarquer qu'être *par soi* peut être pris en deux sens : l'un positif, si l'on suppose qu'un être soit sa propre cause à lui-même; l'autre négatif, si l'on suppose seulement qu'il

---

(1) Réponse à Huet, c. IV, art. 7.

(2) *Ibid.*, c. II, art. 18, p. 134.

(3) *Ibid.*, c. II, art. 5, 7 et 18; c. III, art. 4, p. 87, 99, 134, 148, etc.

n'a eu aucune cause, et l'on accusait Descartes d'avoir équivoqué sur ces deux sens (1). Descartes répondait qu'il l'entendait dans le premier sens, le sens positif, et que Dieu était en quelque sorte à lui-même ce que la cause efficiente est à son effet (2). On insistait alors, en montrant qu'un être ne peut se produire lui-même. On affirmait que la cause et l'effet sont essentiellement distincts l'un de l'autre (3). Descartes renonçait à considérer Dieu comme la cause *efficiente* de lui-même, mais reproduisait au fond la même opinion sous d'autres termes, en déclarant qu'il y a en Dieu « une si grande et si » inépuisable puissance, qu'il n'a eu besoin d'au- » cun secours pour exister et se conserver (4). » A cette occasion les discussions s'étendaient à la théorie entière de la causalité ; on examinait jusqu'à quel point, en quelle manière, ce qui existe dans un effet doit se retrouver dans la cause efficiente. L'artifice logique par lequel Descartes transformait en une existence positive cette existence hypothétique qu'il rencontrait dans l'idée de Dieu, n'échappa point à ses habiles adversaires ; il fut plus d'une fois signalé, sans que Descartes pût comprendre le vrai point de la

(1) 2es objections, t. I, p. 359.
(2) Réponses aux 2es objections, *ibid.*, p. 380.
(3) 4es objections, t. II, p. 21.
(4) Réponses aux 4es objections, *ibid.*, p. 61.

difficulté, ou du moins sans qu'il parvînt à la résoudre.

Il n'est rien de plus faible que les objections qui ont été opposées à Descartes sur la spiritualité de l'âme, lorsqu'on a voulu lui prouver que la pensée peut n'être qu'une fonction des organes du corps; mais Descartes, à son tour, loin d'étendre ou de fortifier sa démonstration de la distinction de l'esprit et du corps, se contenta d'insister sur celle que l'esprit conçoit entre les attributs de ces deux substances, et ses adversaires furent fondés à lui contester le droit de conclure de la simple distinction des idées à la séparation réelle des choses. Hobbes niait que nous ayons l'idée de l'âme ; Descartes répondait que nous n'en avons point l'image, mais bien la notion (1). En soutenant, dans sa discussion contre Arnauld, que l'union de l'âme et du corps est substantielle, que cependant l'âme et le corps ne peuvent agir l'un sur l'autre, Descartes repoussait et désavouait cette belle définition donnée par Platon dans l'Alcibiade : *L'homme est un esprit usant du corps* (2). Arnauld, Gassendi, se refusaient à admettre qu'il n'y eût rien dans l'esprit, dont il n'eût connaissance (3). Descartes s'expliquait en

---

(1) 3es objections, t. I, p. 485.

(2) 4es objections, t. II, p. 14.—Réponses aux 4es objections, p. 50.

(3) 4es objections, t. II, p. 30; 5es objections. — Réponses aux 4es et 5es objections, p. 120.

adaptant sa maxime aux opérations de l'esprit, et non à ses puissances (1). Du reste, en soutenant qu'il n'y a rien dans l'esprit qui ne soit une pensée ou qui ne dépende actuellement de la pensée, et qu'il n'y a en nous aucune pensée dont nous n'ayons une connaissance actuelle, Descartes se trouvait entraîné à dire non-seulement que « l'esprit commence à penser aussitôt qu'il est » infus dans le corps d'un enfant; » mais encore que « dès lors l'esprit sait qu'il pense, quoiqu'il » n'en conserve point le souvenir (2). » L'hypothèse par laquelle Descartes réduisait si gratuitement les animaux à n'être que de simples et aveugles machines, subit une juste censure.

On ne consentit point à reconnaître la part que Descartes attribuait à la volonté dans les opérations de l'entendement. On objecta à Descartes que la sphère de la volonté ne pouvait avoir plus d'étendue que celle de l'entendement, puisqu'il faut concevoir pour vouloir; que l'erreur ne dépend pas tant du mauvais usage du libre arbitre que du peu de rapport qu'il y a entre le jugement et la chose jugée (3). Descartes cherchait à s'expliquer en disant que « nous pouvons vouloir plu» sieurs choses d'une même chose, quoique nous » n'en concevions que fort peu ; que nous ne con-

(1) Réponses aux 4es objections, t. II, p. 56.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 75.
(3) 5es objections, t. II, p. 186 et suiv.

» cevons mal aucune chose, mais seulement que » nous sommes dits mal concevoir, lorsque nous » jugeons que nous concevons quelque chose de » plus que nous ne concevons en effet (1). » Arnauld avait désapprouvé Descartes pour avoir supposé que les idées elles-mêmes puissent être matériellement fausses (2) ; Descartes justifia son opinion en disant que, dans son sens, les idées sont fausses seulement en ce qu'elles donnent au jugement matière d'errer (3).

Dans cette grande controverse, les objections de Hobbes paraissent les moins judicieuses et les plus confuses; celles d'Arnauld, les plus profondes, mais les plus réservées; celles de Gassendi, les plus variées, les plus développées; celles du P. Bourdin, jésuite, les plus superficielles et les plus frivoles; celles de Huet, les plus subtiles, les plus pénétrantes. Descartes se renferma trop souvent dans une sorte de dédain qui trahissait une confiance excessive en lui-même, se bornant presque toujours à répéter avec une affirmation nouvelle ses assertions premières, répondant par des explications plus que par des raisonnements. A peine daigna-t-il condescendre à répliquer, par quelques pages sententieuses, aux longues in-

(1) Réponses, t. II, p. 283 et suiv.
(2) 4es objections, *ibid.*, p. 18.
(3) Réponses, *ibid.*, p. 55.

stances de Gassendi (1). Petermann prit à peu près la même attitude et le même langage en répondant à Huet (2). Régis, du moins, dans la réfutation qu'il opposa à l'évêque d'Avranches, ne craignit point d'entourer de nouveaux éclaircissements les principes du cartésianisme, de les déterminer avec une précision nouvelle, avec cette netteté qui lui était propre, et l'ouvrage qui contient la discussion entre ces deux illustres adversaires est l'un des monuments les plus propres à faire bien connaître le véritable esprit de la philosophie cartésienne. Cette mémorable controverse servit de prélude à celle qui s'ouvrit peu après entre Arnauld et Malebranche ; elle prépara aussi celle qui s'éleva entre Cudworth et Hobbes ; elle contribua puissamment à exciter les recherches de Locke et celles de Leibniz, et à les diriger vers l'examen des problèmes fondamentaux du système de nos connaissances.

Le P. Mersenne, qui, sans avoir contribué personnellement par aucune découverte aux progrès des sciences, leur rendit cependant un service considérable en servant de centre au commerce qui s'établit alors entre les savants les plus distingués, le P. Mersenne rendit un service

---

(1) Lettre à Gassendi, t. II des *Œuvres de Descartes*, p. 302.

(2) Cette réfutation sans nom d'auteur a été imprimée à la suite de la *Censure de la philosophie cartésienne*, par Huet, en latin, à Helmstadt, en 1690, in-4°.

semblable à la nouvelle philosophie ; il la fit pleinement jouir des avantages de ces relations habituelles dont il était le négociateur et l'intermédiaire. Lié avec Hobbes et Gassendi, il put provoquer les discussions, sans manquer à l'amitié qui l'unissait à Descartes, ni à ses propres opinions ouvertement prononcées en faveur des doctrines cartésiennes. Clerselier, que Bayle a appelé l'ornement et l'appui du cartésianisme, et dont on a dit qu'il était plus cartésien que Descartes lui-même, ne fut guère cependant que le traducteur et l'éditeur de quelques écrits du philosophe; il joignit une préface au plus faible des ouvrages de Descartes, au *Traité sur l'homme*.

Ce même traité fut accompagné de notes fort étendues par un médecin de Saumur, de la Forge, admirateur non moins exalté de Descartes, et qui allait jusqu'à dire que Descartes méritait, mieux que Platon, le titre de divin (1). En partageant les fausses hypothèses de son maître sur la physiologie et sur la manière dont s'exercent les fonctions des organes des sens, de la Forge ajouta cependant aussi quelques éclaircissements aux observations utiles faites par Descartes sur les phénomènes de la sensation; il fit ressortir en particulier celles qui se rapportent à deux ordres de sensations intérieures qui ne peuvent entrer

(1) Notes à la suite du *Traité de l'homme*, p. 407.

dans la classification ordinaire des cinq sens (1). Dans son traité de l'esprit de l'homme, de la Forge avait posé avec assez de netteté la question qui a pour objet de déterminer en quoi consiste la connaissance ; après avoir rappelé les principaux systèmes imaginés pour en expliquer la nature, il avait justement établi que la connaissance est l'une de ces choses tellement simples par elles-mêmes que, suivant la remarque de Descartes, les philosophes n'en peuvent tenter l'explication sans les obscurcir ou s'égarer. Il en fournit lui-même la preuve en prétendant que « connaître est simplement apercevoir ce qui est intérieurement représenté à notre esprit, c'est-à-dire ce qui se passe en lui, ses actions et ses passions (2). » C'était une sorte de profession d'idéalisme. Toutefois, tel n'était point le fond de la pensée de de la Forge : il rendit aux connaissances une réalité extérieure, en considérant, à la manière des cartésiens, les objets du dehors comme la cause exemplaire des perceptions qui se forment dans notre esprit sans son aveu, et ici il préluda à l'hypothèse des *causes occasionnelles* de Malebranche (3), comme il prépara la voie aux autres hypothèses de Male-

(1) Notes à la suite du *Traité de l'homme*, p. 278.

(2) *Traité de l'esprit de l'homme*, par Louis de la Forge, Paris, 1666, in-4°; c. IX, p. 89, 96, 97.

(3) *Ibid.*, c. X, p. 132, 136 ; c. XVI, p. 255.

branche en persistant à voir dans les idées les *images* ou *tableaux* des objets. De la Forge acheva de ruiner l'hypothèse des espèces corporelles que l'école avait supposées comme une sorte de messagères entre les objets extérieurs et l'esprit humain, et qu'elle considérait comme des êtres représentatifs de ces objets. Il eut même le mérite de rectifier des expressions très inexactes qui, à diverses reprises, avaient échappé à Descartes sur ce sujet, et qui semblaient reproduire, sous quelques rapports, une hypothèse que ce grand philosophe avait expressément condamnée (1). Il restreignit et détermina en même temps le sens précis du mot *idée*, que Descartes avait eu le tort de laisser dans quelque incertitude, ou du moins d'appliquer à diverses significations, et il le limita à exprimer les seules formes des pensées de l'esprit. Il restreignit aussi l'explication que Descartes avait donnée de ses *idées innées*, en déclarant que l'esprit n'en apporte aucune en naissant, n'en conserve aucune, et en se bornant à distinguer les idées qui sont les plus familières et les plus naturelles à l'esprit d'avec celles qui ont plus de rapport avec les sens (2). Il réduisit du reste ces idées *innées* à trois : celle d'une substance qui pense, celle d'une substance étendue, et celle de l'union de ces deux

(1) *Traité de l'esprit de l'homme*, c. XVI, p. 97, 115.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 142, 143.

substances (1). En attribuant, avec les cartésiens, l'origine de nos erreurs à ce que nous jugeons des choses que nous ne connaissons pas bien, de la Forge essaya de donner un conseil pour distinguer la vraie évidence de l'évidence apparente, en s'attachant à discerner si ce qu'on croit apercevoir évidemment appartient aux vérités primitives ou aux vérités déduites. Il rectifia les règles de la méthode cartésienne, les mit dans un ordre meilleur; il y joignit un second ordre de règles, non moins utile, et oublié par Descartes, pour rechercher la vérité dans les choses pratiques de la vie (2). Il enrichit le cartésianisme d'une preuve de l'immortalité de l'âme, dont le principe appartenait en propre à cette doctrine (3). Désirant restituer au cartésianisme l'appui de l'autorité, il fit voir que le doute suspensif et méthodique de Descartes avait été déjà recommandé par Aristote; il montra, par une suite de rapprochements fort curieux, la conformité de la doctrine de Descartes avec celle de saint Augustin (4). Cette dernière autorité avait alors une importance particulière, et exerça en effet sur le succès de la philosophie de Descartes une influence remarquable.

---

(1) *Traité de l'esprit de l'homme*, c. XX, p. 349.
(2) *Ibid.*, c. XXVII, p. 422, 426, 428, 430.
(3) *Ibid.*, c. VII.
(4) *Ibid.*, préface.

La plupart des grands écrivains du siècle de Louis XIV goûtèrent la doctrine de Descartes; plusieurs en adoptèrent plus ou moins entièrement les principes. La nouvelle philosophie ne pouvait faire une conquête plus utile tout ensemble et plus glorieuse. Elle avait droit sans doute à l'obtenir. Une philosophie qui rendait à la pensée toute sa dignité, qui invoquait les clartés de l'évidence et réunissait la simplicité à la grandeur, devait complaire à ces esprits distingués qui cherchaient eux-mêmes la source du beau dans l'alliance du grand, du vrai et du simple.

Les auteurs des chefs-d'œuvre qui ont fixé la langue française durent eux-mêmes acquérir ou perfectionner du moins, à l'école de Descartes, ces heureuses habitudes qui préparent à bien écrire et à bien penser. L'étude de la philosophie de Descartes était un exercice qui enseignait à penser d'après soi-même, à se rendre compte de ses propres idées, et par-là même à leur donner une expression fidèle et juste. Elle dut en particulier obtenir, à Port-Royal, un accueil favorable. Là, elle rencontrait des hommes qui avaient le goût des travaux méthodiques et des méditations sérieuses, des hommes qu'animaient des convictions fortes, disposés à l'indépendance des opinions, mais chez lesquels cette disposition n'était que l'effet d'une fidélité scrupuleuse à leur propre conscience, et habitués à raisonner leurs

opinions avec la bonne foi la plus sincère. Là, ils trouvèrent les traditions scolastiques déjà décréditées, Aristote en défaveur. Saint Augustin, qui avait servi de guide et d'oracle à Port-Royal dans les célèbres controverses religieuses du temps, saint Augustin, encore tout pénétré de l'esprit de la philosophie de Platon, semblait recommander celle de Descartes qui, sous plus d'un rapport, avait quelque affinité avec Platon et saint Augustin lui-même. Nicole, toutefois, et Antoine Arnauld furent, au commencement, les seuls qui se prononcèrent ouvertement pour le cartésianisme. Mais c'étaient les deux autorités principales. On voit, dans les lettres de Nicole, la haute estime qu'il professait pour la philosophie de Descartes, quoiqu'il crût devoir s'élever contre certaines opinions théologiques qui, en s'appuyant sur cette philosophie, lui paraissaient conduire à des conséquences dangereuses (1). Arnauld n'avait que vingt-huit ans lorsque ses objections furent envoyées à Descartes par le Père Mersenne (A), et cependant ce furent celles auxquelles Descartes donna l'attention la plus sérieuse (B). Il voulut entretenir avec le jeune docteur de Sorbonne un commerce épistolaire; il désira le connaître, lui offrit son amitié. Arnauld se refusa à ces ou-

---

(1) V., en particulier, la lettre du 10 novembre 1669, t. I, p. 671.

vertures, mais son jugement devint toujours plus favorable à la nouvelle philosophie, d'après les explications qu'en donne son auteur (C). Les objections d'Arnauld se réduisirent en définitive à quelques doutes. Il consentit même à admettre que l'âme pense toujours. Après avoir soutenu que la durée, par rapport à l'esprit, n'est point successive, mais permanente, il abandonna aussi cette opinion (1). Il prit ouvertement la défense du cartésianisme contre le doyen Le Moine; il se prononça fortement contre la censure que le Père Honoré Fabri, jésuite, avait obtenue ou plutôt surprise à Rome, en 1663, contre la philosophie cartésienne. Mais un esprit aussi supérieur que celui d'Arnauld ne pouvait adopter la doctrine de Descartes sans se la rendre propre; il porta beaucoup plus loin l'investigation des principaux problèmes de la philosophie; il explora avec plus de soin certains phénomènes intellectuels; il fixa d'une manière plus précise certaines notions fondamentales; il donna surtout une attention particulière à ces questions qui constituent véritablement la philosophie première, et qui roulent sur les principes de la connaissance. Il explora la nature des idées et leur ori-

(1) V. les lettres d'Arnauld à Descartes, t. XXXVIII des Œuvres d'Ant. Arnauld, p. 67 et 78.

gine; il s'efforca de déterminer leur rapport avec les objets.

« Le caractère essentiel de l'être intelligent » est d'avoir la conscience de lui-même et de ses » propres opérations (1). Penser, connaître, aper» cevoir, sont la même chose : l'idée d'un objet » est aussi la même chose que la perception de cet » objet; en tant que perception, elle est plus par» ticulièrement considérée, dans son rapport à » l'âme qu'elle modifie; en tant qu'idée, dans » son rapport avec l'objet aperçu, en tant qu'il » est dans l'âme (2). La perception est, par sa na» ture, une *modalité de l'âme représentative de l'ob» jet* (3). » Telles sont les maximes sur lesquelles repose toute la philosophie d'Arnauld. Mais en quoi ces perceptions sont-elles en effet *représentatives* des objets? Qu'est-ce, en elles, que ce caractère représentatif? « Ce n'est point, re» prend Arnauld, à la manière des images et des » tableaux ; car les tableaux et les images ne sont » dits *représenter* que par leur rapport à nos per» ceptions elles-mêmes. Nos perceptions sont re» présentatives en ce sens que, par elles, les ob» jets sont formellement présents à l'esprit (4). »

(1) *Des vraies et des fausses idées*, par Ant. Arnauld, Rouen, 1724, c. II, p. 12.

(2) *Ibid.*, c. V, p. 38, 39.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. VI, p. 48, 56, 59. — Défense d'Arnauld, t. XXXVIII de ses œuvres, p. 381.

(4) *Des vraies et des fausses idées*, c. V, p. 39, 40. — *Défense des*

Arnauld appuie cette vue sur l'autorité de saint Thomas qui, lui-même, en considérant les perceptions comme représentatives des objets, avait suivi l'autorité d'Aristote. « La perception est une intui-
» tion directe, et c'est dans l'esprit même que les
» objets lui sont présents. C'est un préjugé erroné
» que cette opinion d'après laquelle la présence lo-
» cale des objets extérieurs et matériels, ou leur
» contiguité avec nos organes, seraient nécessaires
» pour les faire apercevoir : nous pouvons voir
» les êtres éloignés de nous. La seule présence
» nécessaire est celle qui s'appelle *objective*, la-
» quelle est tout intérieure (1). Nous ne voyons
» point immédiatement les choses ou les êtres;
» leurs idées seules sont l'objet immédiat de notre
» pensée; c'est dans l'idée de chaque chose que nous
» en voyons les propriétés. Cette idée est la *réalité*
» *objective* de la chose que l'esprit est dit aperce-
» voir (2). Il n'est donc pas nécessaire de cher-
» cher un type antérieur, ou une cause formelle,
» pour nos perceptions ; il suffit d'en rechercher la
» cause efficiente et productive (3). Mais l'âme est
» en partie active, en partie passive, relativement
» à ses perceptions ; c'est-à-dire, il en est qu'elle

---

vraies et des fausses idées, par Arnauld, t. XXXVIII de ses œuvres, p. 584 à 590.

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. VIII, p. 68 à 80.

(2) *Ibid.*, c. VIII, p. 48 et 50.

(3) *Ibid.*, c. II, p. 10.

» produit elle-même, il en est qu'elle se borne à » recevoir (1). » Arnauld range dans la première classe les idées que l'esprit ne peut se former que par le raisonnement; dans la dernière il range l'idée de notre âme et celle de l'infini ou de l'être parfait, que Dieu lui paraît avoir donnée à l'âme elle-même en la créant, celles de la lumière, des sons, des couleurs et autres qualités sensibles, qui naissent à l'occasion des changements survenus dans les organes du corps.

Arnauld refuse donc à l'esprit humain, d'après l'exemple de Descartes, toute connaissance immédiate et directe des objets extérieurs. « Il suffit, » dit-il, pour que l'esprit aperçoive une chose, » qu'il en ait l'idée; il n'est aucunement nécessai» re que cette chose existe réellement au de» hors (2). Le corps ne peut agir sur l'âme comme » cause physique. La volonté et la puissance di» vines ont seules établi le rapport indirect d'après » lequel nos perceptions correspondent en effet à » certains êtres extérieurs qu'on appelle corps, » soit qu'ils soient présents ou éloignés de nous. » La connaissance que nous avons de leur exis» tence est légitimée seulement par quelques argu» ments tirés de la véracité de Dieu, et des motifs » qui nous portent à croire que, dans la sagesse de

---

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. XXVII, p. 310, 316.
(2) *Ibid.*, c. IX, p. 84.

» ses desseins, il a en effet établi une semblable » correspondance (1).

» La conscience intime est pour l'homme le » seul foyer de lumière; c'est de son sein qu'é- » manent les idées claires, ces idées claires qui » seules constituent la vraie science. Nous con- » naissons par des idées claires, non-seulement » les choses que nous apercevons immédiate- » ment, comme notre âme; mais aussi celles aux- » quelles nous ne pouvons atteindre que par le » raisonnement, comme les âmes des autres hom- » mes (2). »

Arnauld s'étudie souvent à rectifier la philosophie de saint Augustin par celle de saint Thomas, c'est-à-dire qu'il s'éloigne de Platon pour se rapprocher d'Aristote. Aussi se refusa-t-il à admettre dans les vérités abstraites, comme les propositions géométriques, ce caractère de nécessité, d'éternité, que les platoniciens réclamaient pour elles. « Ces vérités n'existent que dans l'entende- » ment; c'est un rapport qui n'est point distinct » de ses termes (3). La vérité se trouve d'abord » dans nos jugements, ensuite dans les signes qui

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. XXVIII, p. 333. — *Examen du traité de l'essence des corps*, OEuvres d'Arnauld, t. XXXVIII, p. 146, 149.

(2) *Des vraies et des fausses idées*, c. XXIII et XXV, p. 239, 294.

(3) *Dissertatio bipartita*, art. 2, coroll. 2, 3, 6; OEuvres d'Arnauld, t. XL, p. 119 et suiv. — *Règles du bon sens*, etc., *ibid.*, *ibid.*, p. 167.

» réveillent en nous ces jugements; par analogie » ensuite on l'étend aux choses naturelles elles- » mêmes, en tant qu'elles sont conformes aux idées » divines. Il n'est pas exact de dire qu'il n'y ait » qu'une vérité unique; la vérité naturelle est à la » fois une et multiple : une dans l'entendement » divin ; multiple dans les choses auxquelles elle » s'applique ; la vérité artificielle est toujours mul- » tiple (1). » On cherche dans Arnauld quelques vues satisfaisantes sur le caractère et la source des vérités morales; on regrette de ne les y pas trouver. Il supposait peut-être que la révélation seule leur servait de fondement.

Arnauld a pris soin de rechercher à quelles conditions on peut obtenir le privilége des idées claires (2). Il a tracé une suite de règles sur la recherche de la vérité, spécialement dans les questions relatives à l'étude de l'esprit humain, de ses opérations et de ses idées (3); il a tracé aussi une suite de règles sur les discussions, en joignant l'exemple au précepte (4). Arnauld se connaissait en controverses, car sa vie tout entière ne fut en quelque sorte qu'une polémique continuelle.

---

(1) *Dissertatio bipartita*, art. 2, coroll. 1, 5, 6. — *Règles du bon sens*, p. 162, 163 et suiv.

(3) *Des vraies et des fausses idées*, c. XXIV, p. 280.

(3) *Ibid.*, c. I, p. 4.

(4) *Règles du bon sens*, etc., au lieu cité.

On sait que l'une des productions les plus utiles et les plus accomplies de la philosophie moderne, la Logique de Port-Royal, est l'œuvre d'Arnauld et de Nicole. Les auteurs empruntèrent aussi à Pascal un écrit inédit sur *l'esprit géométrique*, qu'il avait laissé à sa mort, et en composèrent les chap. 9 et 12 de la première partie et les cinq règles qui sont expliquées dans la quatrième, mais en donnant à celles-ci un nouveau développement. Un bon sens exquis a dicté ce chef-d'œuvre de clarté, d'ordre, d'exactitude. La logique, en y prenant, sur le frontispice même de l'ouvrage, le titre qu'elle eut dû toujours et porter et mériter, enseigne dans l'ouvrage même l'art de bien penser. Elle ne se propose plus de fournir des armes pour la dispute; elle tend à former des esprits justes, non-seulement pour l'étude des sciences, mais aussi pour la pratique de la vie usuelle.

Les auteurs de la Logique de Port-Royal n'ont point méconnu le mérite des immortels travaux d'Aristote; s'ils ont contesté l'utilité de l'appareil mécanique imaginé par ce philosophe avec une sagacité si étonnante pour régler l'artifice du raisonnement, ils ont cru cependant devoir faire, même sous ce rapport, quelques concessions aux habitudes de l'école; ils ont cru aussi que la connaissance et l'emploi de cet instrument pouvaient, comme un exercice momentané, délier l'esprit des jeunes gens. Ils ont en même temps répandu sur ces formules le jour le plus favorable à leur

intelligence ; ils les ont rapportées à un principe unique (1).

La Logique de Port-Royal rejette, d'ailleurs, l'hypothèse péripatéticienne qui fait dériver toutes les idées des sens ; elle ne reconnaît dans les signes du langage d'autre but que de transmettre les idées, et ne suppose pas qu'ils soient nécessaires pour l'exercice intérieur de la pensée (2). Mais ces deux opinions théoriques, empruntées à la doctrine de Descartes, n'ont pas eu sur les conseils pratiques toute l'influence qu'on aurait pu en redouter. D'une part, la Logique de Port-Royal fait naître les idées générales de la comparaison des idées particulières; de l'autre, elle assigne à l'abus des mots la principale cause de la confusion des idées (3). La logique ordinaire s'était presque uniquement attachée à prévenir les faux raisonnements ; celle-ci s'est efforcée de marquer aussi les vices des faux jugements, et c'est là ce qui lui est éminemment propre. Le vingtième chapitre de la troisième partie (4) est à lui seul une logique pratique presque entièrement nouvelle, et d'un usage bien plus étendu et plus réel que la logique des écoles. Là, en parcourant les sophismes d'amour-

---

(1) *Logique de Port-Royal*, part. 3, c. 17.

(2) *Ibid.*, préambule, part. 1, c. 1.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. 5 et 6.

(4) *Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires.*

propre, d'intérêt et de passion, nous découvrons les diverses et secrètes séductions par lesquelles le cœur devient complice de l'esprit, et nous reconnaissons la sainte alliance qui existe entre l'étude du vrai et la pratique du bien. Là, en examinant les faux raisonnements qui naissent des objets mêmes, nous comprenons le danger d'une attention trop superficielle qui, dans les choses mélangées, porte des jugements absolus; qui se laisse éblouir par les apparences, s'attache à la forme, non au fond, et néglige de remonter aux causes; qui généralise d'une manière trop précipitée, d'après des comparaisons incomplètes; qui décide légèrement de la sagesse des desseins par l'issue des évènements; qui cède trop facilement à des autorités insuffisantes ou trompeuses: nous voyons les dangers même d'une confiance honorable dans son principe, qui s'abandonne trop aveuglément au sentiment des gens de bien.

Les auteurs de la Logique de Port-Royal ont déterminé avec beaucoup de précision la nature de l'analyse et de la synthèse, du moins dans l'emploi qu'en font les géomètres. Car, faute d'avoir distingué et conçu nettement l'ordre de jugements et de déductions qui constitue les sciences mixtes, ils n'ont point eu occasion d'indiquer comment ces deux méthodes se modifient en s'appliquant aux connaissances dans lesquelles les vérités d'expérience se combinent avec les vérités abstraites. Les huit règles auxquelles la Lo-

gique de Port-Royal a réduit la méthode des sciences (1) offrent le même mérite et sont affectées de la même insuffisance. Elles renferment toute la substance de la méthode de Descartes, mais elles la présentent sous une forme plus concise, dans un meilleur ordre. On n'y trouve, d'ailleurs, aucune direction relative soit aux classifications et aux nomenclatures, soit à l'art d'expérimenter et de mettre l'expérience en valeur. Elles ont, comme toute la Logique de Port-Royal, plutôt pour but de préserver l'esprit humain de l'erreur que de le guider dans la découverte de la vérité. Quoique, dans la définition du jugement, les auteurs de la Logique de Port-Royal aient partagé l'erreur commune, en ne considérant que les propositions identiques et ne tenant aucun compte des jugements de fait, ils ont eu cependant le bon esprit de comprendre qu'il y avait aussi des conseils à donner relativement à la croyance des faits, et cette portion de leur travail est encore l'une des plus neuves, comme des plus précieuses, par l'application qu'elle reçoit dans la pratique (2). Ils ont également posé les premiers fondements d'une logique des probabilités, relativement à la prévision des évènements futurs (3).

(1) *Logique de Port-Royal*, part. 4, c. 11.
(2) *Ibid.*, c. 12, 13, 16.
(3) *Ibid.*, c. 17.

Ami et gendre de Clerselier, Rohault se passionna de bonne heure pour la philosophie de Descartes, et s'attacha spécialement à la partie de cette doctrine qui embrassait la physique. S'il eut le malheur d'adopter les hypothèses de ce philosophe, il eut du moins le mérite d'associer les recherches de l'expérience aux démonstrations théoriques, de donner à la science des formes singulièrement propres à en répandre et à en faciliter l'étude, par la clarté et l'ordre qu'il sut y introduire. Les conférences qu'il ouvrit à Paris, et la liberté de discussion qu'il y fit régner, étaient un spectacle entièrement nouveau; elles servirent, à la fois, à propager hors des écoles le goût des notions scientifiques, à rendre ces notions familières, à acquérir ainsi des sectateurs au cartésianisme. Régis, son disciple, suivit son exemple, et exerça dans une sphère encore plus étendue une influence semblable. Il parcourut le midi de la France, avec une sorte de mission de Rohault, ouvrit des conférences tour à tour à Toulouse et à Montpellier, y vit accourir une affluence considérable, y compta des dames au nombre de ses auditeurs, quelquefois même parmi les interrogateurs; un concours non moins empressé l'environna dans les conférences qu'il tint ensuite à Paris, jusqu'au moment où l'archevêque de Paris les fit fermer. Régis embrassa la philosophie de Descartes dans toutes ses parties et son ensemble; il se proposa d'en faire un système aussi

bien lié que coordonné : la logique lui sert d'introduction ; la métaphysique en est la base ; la physique et la morale s'élèvent sur ce fondement. Régis, fidèle à l'esprit de Descartes, a constamment observé cette clarté tant recommandée par le chef de son école. Du reste, usant de la liberté rendue par Descartes aux intelligences, il a modifié plus d'une fois les vues de ce philosophe. Son mérite essentiel consiste à avoir réduit le cartésianisme en corps de doctrine, et à lui avoir donné les formes convenables pour l'enseignement.

Dans un écrit presque inconnu (D), où il a tracé un tableau rapide et impartial de l'histoire de la philosophie, et caractérisé par leurs traits essentiels les différentes écoles anciennes et modernes (1), Régis a justement décerné à Galilée l'honneur d'avoir affranchi et restauré la philosophie dans les derniers temps (2). Il a payé un tribut de reconnaissance non moins juste et non moins sincère à Gassendi, pour les services qu'il a rendus aux sciences (3) ; et si l'hommage rendu à l'illustre Florentin par le philosophe français est d'autant plus digne d'attention, que, dans les

---

(1) *Discursus philosophicus in quo historia philosophiæ antiquæ et recentioris recensetur*, sans lieu ni date d'impression ; 1 vol. in-18, p. 63.

(2) *Ibid.*, p. 165.

(3) *Ibid.*, p. 176.

temps qui ont suivi, on a trop souvent oublié de rapporter à Galilée tout ce qui lui était dû, il n'est pas moins remarquable de voir un zélé cartésien faire un éloge aussi complet du plus persévérant adversaire de Descartes. Régis ne rencontra pas toujours dans les autres la même impartialité à son égard. Il a été en butte à ce genre d'accusations alors si fréquentes, si animées, si dangereuses aussi pour ceux qui en étaient l'objet, si souvent prodiguées aux cartésiens, d'introduire des opinions dont les conséquences pouvaient contrarier les dogmes théologiques.

La définition que Régis donne des idées n'est point entièrement conforme à celle de Descartes; il ne distingue point les idées des perceptions; il donne le nom *d'idée* à « la simple vue des choses » qui se présentent à l'âme sans affirmation ou » négation (1); » mais il suppose en même temps que « l'âme n'a pas besoin d'idées pour connaître » les choses qui sont au dedans d'elle, parce que » ces choses sont connues par elles-mêmes (2), » quoique ailleurs il établisse que l'âme se connaît elle-même par ses idées (3). Dans le système de Régis, les idées sont une sorte d'intermédiaire par lequel l'esprit connaît les cho-

(1) *Logique de Régis*, part. 1, c. 1.
(2) *Métaphys.*, l. II, part. 1, c. 16.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, part. 1, c. 18.

ses; il les compare fréquemment à des images, à des tableaux. « Puisque les idées et les sensa- » tions de l'âme sont des êtres représentatifs, dit- » il, elles peuvent être justement comparées à des » tableaux, non-seulement quant à leurs maniè- » res d'être, mais encore quant à la façon dont » elles sont produites ; et comme les tableaux dé- » pendent de quatre causes, un peintre, un origi- » nal, un pinceau et une toile, les idées et les sen- » sations de l'âme dépendent aussi de quatre » principes, de Dieu comme de leur cause effi- » ciente première, des objets comme de leur cause » exemplaire, de l'action des objets sur nos orga- » nes comme de l'instrument ou cause seconde, » et de l'âme même comme de leur cause maté- » rielle (1). »

Toutefois, comment ces tableaux sont-ils conformes à leurs modèles? Régis est très peu embarrassé de répondre à cette question, et ne paraît pas en apercevoir toutes les profondeurs. « Les » portraits, dit-il, étant de telle nature qu'ils ne » peuvent représenter plus de perfections qu'il n'y » en a dans leurs originaux, il est aussi de la na- » ture des idées de ne pouvoir représenter plus » de propriétés qu'il n'y en a dans leurs objets (2). » Régis distingue les idées *simples*, « lesquelles, dit-

(1) *Métaphys.*, l. II, part. 1, c. 8.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, part. 1, c. 19.

» il, sont nées avec l'âme, » et les idées *acquises*; il sous-divise ces dernières en idées naturelles et en idées artificielles. « Or, les idées simples, ajoute- » t-il, et les idées naturelles sont toujours con- » formes à leurs objets, parce que toujours elles » sont claires. Il en est de même des sensations, » avec cette différence que celles-ci ne nous repré- » sentent point quelque chose qui soit dans les » corps, mais nous conduisent seulement à consi- » dérer la manière dont les corps extérieurs agis- » sent sur nos sens (1). »

Régis considère la notion de l'étendue et celle de Dieu comme essentielles à notre âme; cette étendue n'est point l'étendue en général ; elle a une existence réelle; elle n'est cependant point l'étendue réalisée dans les corps; elle est la *cause exemplaire* de l'idée que nous avons des corps. Nos sensations nous attestent l'existence des corps, puisque nous ne nous les donnons point à nous-mêmes, et qu'elles supposent ainsi une cause extérieure. L'idée de Dieu nous est si essentielle, que nous pensons à Dieu sans interruption, quoique nous soyons inattentifs à nous en rendre compte (2).

Régis reconnaît cependant que les notions générales se forment des idées particulières (3). Il ne

---

(1) *Métaphys.*, l. II, part. 1, c. 10. — *Logique*, part. 4, c. 9.
(2) *Ibid.*, l. I, part. 1, c. 3.
(3) *Logique*, part. 1, c. 7.

consent à voir dans les vérités abstraites que des vérités immuables ; il leur donne le titre de *vérités de droit*, et les oppose aux *vérités de fait* ou contingentes. Il n'accorde d'ailleurs aux premières aucune existence hors de l'esprit, quoiqu'il les considère comme fondées sur la nature des choses ; il rapporte les secondes au témoignage des sens et à celui des hommes ; il y comprend aussi les révélations de la foi (1) ; il admet ainsi trois sources de nos connaissances : la conscience, la raison et l'expérience (2).

Il renvoie à la Logique de Port-Royal comme au recueil le plus complet de ce qui a été dit de meilleur sur la logique (3) ; et cependant il y a ajouté lui-même quelques développements utiles sur l'analyse et la synthèse, les cas auxquels elles peuvent être appliquées, les avantages qu'on en peut attendre, les règles qu'elles doivent suivre ; il y a joint aussi des vues judicieuses sur la manière de déterminer l'état des questions, et sur les signes auxquels nous pouvons reconnaître la prévention qui ferme l'accès de l'esprit à la vérité.

Régis a fait entrer la psychologie dans la physique, et, à cette occasion, il a exploré avec soin

---

(1) *Métaphys.*, l. I, part. 2, c. 9, 8e réflexion ; l. II, part. 1, c. 2.
(2) *Ibid.*, l. II, part. 1, c. 16.
(3) *Logique*, part. 4, c. 1 à 7.

et perspicacité les phénomènes de la sensation (1), ordre de phénomènes qui a été si diligemment étudié par toute l'école de Descartes, comme par son illustre chef.

La philosophie de Descartes pénétra aussi, par Gérauld de Cordemoi (E), dans l'Académie française. Il résuma d'une manière concise, et cependant lumineuse et élégante, les doctrines cartésiennes sur la distinction de l'âme et du corps, et des opérations de l'une et de l'autre (2). Il traita aussi de la parole, et présenta sur l'origine et la formation des langues, sur la manière dont les enfants en contractent l'usage, sur l'étude des langues étrangères, sur le mécanisme physique, les causes morales et les effets de la parole, des aperçus pleins de sagacité, mais qu'on regrette de ne pas voir développés comme ils auraient pu l'être (3).

Le Grand, de Douai, après avoir d'abord renouvelé les doctrines des stoïciens, s'attacha ensuite avec vivacité à celles de Descartes, s'efforça de les rattacher aux traditions de l'antiquité, et de les revêtir de formes propres à l'enseignement alors établi. Heerebord, à Leyde, essaya aussi de traduire le cartésianisme sous la forme didacti-

---

(1) *Physique*, l. VIII, part. 2.

(2) *Six discours sur la distinction et l'union de l'âme et du corps*, dans les œuvres de Cordemoi; Paris, 1704, in-4°.

(3) *Discours physique sur la parole; ibid.*

que et de lui donner dans l'exposition cette clarté qu'il a érigée en principe. Clauberg, à Duisbourg, passa pour l'un des disciples qui ont le plus honoré et le mieux servi tout ensemble le fondateur de cette école; il obtint de Leibniz des éloges dont celui-ci a été plus avare envers Descartes même. Clauberg se proposa surtout de définir les principaux termes de la métaphysique; il voulut donner une preuve à un principe que la philosophie jusqu'alors avait considéré comme appartenant à l'ordre des vérités intuitives, mais que les cartésiens avaient dépouillé de cette prérogative, celui de la contradiction. « Toute chose, dit-il, » est ou n'est pas; donc une chose ne peut pas » être et ne pas être en même temps (1). » N'est-ce pas la même vérité exprimée seulement en différents termes?

Heidanus et Wittich s'attachèrent à justifier l'accord du cartésianisme avec l'Écriture sainte et les dogmes théologiques, aux yeux de la Hollande et de l'Allemagne. Clauberg et Geulinx donnèrent aussi à ces deux contrées ce que Régis avait donné à la France, une sorte d'encyclopédie des sciences philosophiques réformées d'après le cartésianisme. Geulinx, en particulier, fonda le système des causes occasionnelles et un système spécial de morale sur les principes de son école. Le

(1) *Ontosophia*, n° 26.

savant Becker osa, en s'appuyant sur les mêmes doctrines, combattre les préjugés encore existants de son temps et introduits dans la philosophie elle-même, sur l'influence directe attribuée aux esprits relativement aux opérations de la nature et à celles de l'homme, et s'attira par-là de violentes persécutions. Plus tard, Michel-Ange Fardella et Lettore Ventinelli essayèrent de faire pénétrer le cartésianisme en Italie.

Le nombre des cartésiens purs ou orthodoxes diminua de jour en jour, et cela devait être ainsi; car le bienfait même de la philosophie de Descartes consistait à substituer l'autorité de la conscience intime et individuelle de chacun à celle des traditions et des hommes. La plupart des cartésiens usèrent de ce bienfait, et en cela contribuèrent encore à le répandre. Un siècle ne s'était pas écoulé, qu'il ne restait pas même autre chose de toute la philosophie cartésienne. Les hypothèses s'étaient évanouies, mais l'émancipation intellectuelle restait (F).

L'histoire doit s'attacher de préférence aux penseurs qui, en approuvant ou adoptant une plus ou moins grande partie des doctrines de Descartes, se les sont appropriées, en ont tiré, avec plus ou moins d'exactitude, des conséquences nouvelles, les ont modifiées d'une manière considérable et les ont confondues avec leurs propres systèmes. Ici, deux directions contraires ont été suivies, l'une par les philosophes qui se sont rap-

prochés des anciennes traditions platoniciennes, l'autre par Spinoza.

NOTE A.

Le P. Mersenne publia aussi, en 1624, deux volumes contre ce qu'il appelait *l'impiété des déistes*, *athées et libertins de son temps.* Il y associait, dans le titre même, Charron, Cardan, Jordan Bruno. Il lui était difficile de bien réfuter des auteurs qu'il n'avait pas même su bien comprendre, et il n'était pas de force à se commettre avec eux. Avoir rangé le respectable Charron dans une telle catégorie, n'était-ce pas avoir abdiqué tout droit à le juger ?

NOTE B.

Quoique les Méditations de Descartes n'aient paru que cinq ans après les quatre traités de *la Méthode*, de *la Dioptrique*, des *Météores*, et de *la Géométrie*, elles étaient le premier fruit de sa retraite en Hollande. Il les mettait beaucoup au-dessus de ses autres écrits. Il les avait composées dix ans avant de les donner au public, et les avait revues avec soin pendant cet intervalle. Il voulut de plus les donner à examiner aux plus habiles théologiens de l'Église catholique et à quelques savants même des autres communions, qui passaient pour « *les plus subtils*, dit Baillet, en philosophie et en métaphysi» que. » « Son dessein, ajoute le même biographe, n'était pas » de changer le texte de ses Méditations sur les objections » qu'on lui ferait, mais seulement de les faire imprimer à la » suite de l'ouvrage et d'y ajouter ses propres réponses ; » tellement il se croyait sans doute assuré d'avance de n'avoir rien à réformer dans ses opinions et d'être en mesure de répondre.

Il envoya donc une copie manuscrite des Méditations au P. Mersenne, à Paris, et y joignit les objections que lui avait déjà faites Carterus, théologien de Louvain. Il avait particulièrement recommandé au P. Mersenne de ne confier ce manuscrit qu'aux théologiens les *plus capables*, *les moins préoccupés des erreurs de l'école*, *les moins intéressés à les maintenir*, *enfin les plus gens de bien*. Le P. Mersenne ne trouva pas à Paris beaucoup de théologiens de ce caractère; il n'en trouva pas même d'abord un seul qui voulût lui donner des observations par écrit, ou qui fût en état de le faire. Il fut réduit à écrire lui-même les objections qu'il avait pu recueillir de vive voix. En envoyant plus tard à Descartes celles dont Hobbes était l'auteur, il rendit compte à celui-ci de ses nouvelles instances auprès des docteurs de la Faculté de théologie de Paris; mais il ne s'en trouva qu'un seul qui voulût y répondre, et ce fut un jeune licencié de Sorbonne, Antoine Arnauld (*Vie de Descartes*, par Baillet, 2e part., pages 100 à 119 et 362).

NOTE C.

Baillet, dans la *Vie de Descartes* (2e part., no 28, p. 544), suppose qu'Arnauld aurait « enseigné publiquement la même » philosophie que celle de Descartes, avant que celui-ci eût » encore publié les premiers essais de la sienne. » C'est une erreur; Arnauld n'a commencé à enseigner qu'en 1639, et dès 1637 Descartes avait publié son *Traité de la méthode* et les trois autres dont nous avons parlé dans la note précédente. Il est vrai seulement qu'Arnauld avait déjà remarqué dans saint Augustin le principe fondamental sur lequel Descartes a fondé sa doctrine.

La préface historique et critique du tome XXXVIII des *Œuvres complètes d'Antoine Arnauld* (art. 2, page 8) renferme, sur les relations que Descartes et Arnauld ont eues l'un avec l'autre pendant le séjour que le premier fit à Paris

en 1648, des détails fort curieux et qui ont été ignorés de Baillet. Celui-ci, du moins, a ignoré qu'Arnauld était l'*illustre inconnu* dont il est question à l'occasion de cet ouvrage (*ibid.*, pages 347 et 348).

NOTE D.

Nous sommes redevables à l'auteur de la notice sur Régis, dans la *Biographie universelle* de Michaud, d'avoir découvert l'existence de ce petit ouvrage qui avait échappé jusqu'alors à tous les bibliographes, et qui nous était inconnu. Régis s'est borné, dans ce tableau sommaire, à faire figurer les philosophes du premier ordre de l'antiquité et des temps modernes; mais il a eu la simplicité ou la prétention de s'y assigner une place à lui-même.

Fontenelle nous apprend que la ville de Toulouse fit une pension à Régis à l'occasion de ses conférences cartésiennes; qu'après la bataille du Ter, le duc d'Escalone ne fit redemander au maréchal de Noailles, de tous ses équipages perdus, que les seuls ouvrages de Régis. Voilà deux circonstances également honorables pour le philosophe, dont on ne trouverait peut-être pas un exemple dans aucun autre siècle.

NOTE E.

Gérauld de Cordemoi avait écrit, sur la *nature de l'âme*, un traité qui passa sous les yeux de Bossuet, et qui inspira à ce savant prélat une si grande estime pour l'auteur, que ce fut à cette occasion que Cordemoi fut appelé, sur la proposition de Bossuet, à concourir à l'éducation du Dauphin. Nous n'avons pu nous procurer ce traité, ni découvrir s'il a été imprimé; mais le fait nous est attesté par Fontenelle.

NOTE F.

Indépendamment des ouvrages relatifs au cartésianisme,

cités dans le texte ou les notes du précédent chapitre et de celui-ci, nous pourrions indiquer encore : *Réflexions d'un académicien sur la vie de M. Descartes, envoyées à un ami en Hollande;* La Haye, 1692; —*Fr. Tepelii historia philosophiæ cartesianæ;* Nuremberg, 1672; —*De vitâ et phil. Cartesii;* ibid., 1674;—De Vries, *Dissertatiuncula historica philosophica de R. Cartesii meditationibus, etc.*; Ultrajec., 1692; — le même, *Exercitationes rationales, etc.*; ibid., 1695; —*Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme,* par M. G.; Paris, 1692;—*Admiranda methodus novæ phil.* R. Descartes; Ultraject., 1645;—Ant. Legrand, *Institutio philosophica secundum principia* R. Descartes, etc.; Lond., 1672;—le même, *Philosophia veterum, etc.*; Londres, 1671;—le même, *Apologia pro Cartesio*; Londres, 1672;—*Judicium de judiciis circa argumentum cartesianum, etc.*, par Louis-Fr. Ancillon; Berlin, 1792. —Les trois éloges de Descartes, par Gaillard, Thomas et Mercier, sont des productions plutôt littéraires que philosophiques.

Voyez aussi Clauberg, *Opera philosophica;* Amst., 1691;—le même, *Logica vetus et nova ontosophia de cognitione Dei et nostri;* Duisb., 1656; — le même, *Initiatio philosophi seu dubitatio cartesiana,* 1655; Mulh., 1687;—Arnold Geulinx, *Logica fundamentalis, etc.;* Lugd. Bat., 1662; — le même, *Annotata percurrentia ad R. Cartesii principia;* Dordrecht, 1690;—le même, *Annotata majora, etc.;* ibid., 1691;—Balth. Becker, *de Bertoverte Wereld;* Leuwaiden, 1690;—Adrien Heerebord, *Meletemata philosophica, etc.;* Lugd. Bat., 1654; — le même, *Parallelismus et dissensus aristotelicæ et cartesianæ philosophiæ;* ibid., 1643; — le même, *Selectæ ex philosophiâ disputationes*; ibid., 1650; — Alex. Roëll, *Disputationes, etc.*; Franc., 1700;—Ruard Andala, *Syntagma theologico-physico-metaphysicum*; Franc., 1710; —*Exercitationes academicæ, etc.*

CHAPITRE XIV.

Platonisme moderne.

Bossuet. — Fénélon. — Malebranche. — Henri More. — Cudworth. — Lord Herbert de Cherbury, etc.

La révolution qui, vers la fin du XVIIe siècle, a ramené un grand nombre d'esprits distingués à une partie des doctrines de Platon ou reproduites en son nom au XVIe siècle, n'a pas été le résultat exclusif de l'influence exercée par Descartes. Plusieurs de ceux qui ont concouru à cette révolution, ou n'étaient point partisans de Descartes, ou même étaient du nombre des adversaires les plus prononcés de ce philosophe. Plusieurs cartésiens, et Arnauld en particulier, ont ouvertement combattu cette nouvelle tendance.

Lorsque Descartes parut, le règne d'Aristote était terminé; l'école de Galilée et de Bacon, les critiques de Gassendi, la lassitude générale, avaient déjà décidé de son sort, lorsque Descartes arriva pour achever sa ruine, la constater, la déclarer, et en recueillir les fruits. Mais il suffisait que l'autorité d'Aristote fût renversée, pour qu'on se reportât naturellement vers Platon. D'ailleurs, l'ap-

parition du système de Hobbes, le juste effroi qu'il inspira aux amis de la vertu, durent également conduire ceux qui voulurent le combattre à se diriger vers les doctrines qui leur paraissaient offrir la plus entière garantie à l'immutabilité des vérités morales, et qui assignaient à ces vérités une source plus élevée et plus pure. L'intérêt que commençait à exciter l'étude du droit naturel et du droit public, les circonstances qui, dans quelques États de l'Europe, rendaient aux sciences politiques toute leur dignité et leur importance, disposaient à considérer la philosophie dans ses rapports avec les institutions sociales. On doit remarquer aussi, quoique cette cause, sans doute, semble n'être plus aperçue aujourd'hui, que les controverses théologiques qui mirent en discussion l'autorité de saint Thomas, qui rendirent un nouvel éclat aux doctrines de saint Augustin, donnèrent un nouveau crédit à la portion des doctrines platoniciennes que ce dernier Père de l'Église avait si habilement identifiée avec les siennes propres et avec les traditions chrétiennes.

On doit reconnaître cependant, aussi, que le cartésianisme eut une part considérable au retour vers les doctrines platoniciennes, par une influence directe sur quelques esprits, indirecte sur quelques autres. Ses idées innées, qui avaient tant d'analogie avec celles de Platon, quoique sans doute elles en différassent, l'opposition vive et tranchée qu'il avait établie entre

l'esprit et la matière, l'étroite alliance qu'il avait voulu fonder entre la philosophie et la géométrie, suffisaient pour ramener les disciples de Descartes sur les traces de Platon.

Il convenait de rassembler ici, dans un même tableau, les philosophes qui ont suivi cette nouvelle direction, quels qu'aient été les motifs qui les y ont portés, ou les circonstances qui ont donné lieu à leur détermination. De cette manière, nous verrons se développer à la fois l'influence modifiée du cartésianisme et les suites de diverses autres causes; nous les verrons se combiner, ou se déployer parallèlement, mais en tendant à un même but. Le nom de Platon ne fut point invoqué sans doute; à peine même fut-il prononcé. Si, pour la première fois peut-être, nous le faisons reparaître ici, pour opérer un rapprochement qui n'avait point encore été fait, et pour servir de bannière aux doctrines qui ont rendu au spiritualisme un développement plus étendu, c'est que le nom de Platon nous paraît le plus propre à annoncer le caractère essentiel de ces doctrines, caractère qui leur est commun, quoiqu'il ne se prononce pas au même degré dans chacune d'elles.

Le premier de ces degrés est celui qui accorde aux vérités rationnelles une existence éternelle, immuable, nécessaire, les fait résider en Dieu même, admet l'intelligence humaine à les contempler dans l'intelligence divine. C'était là ce

qui constituait essentiellement le platonisme de saint Augustin. L'illustre évêque de Meaux fit revivre cette doctrine dans le siècle de Louis XIV. Si elle se recommandait à lui par l'autorité de saint Augustin, elle devait, par sa propre nature, complaire aussi aux penchants de ce grand génie, et se coordonner avec ses méditations habituelles.

Bossuet a plus d'une fois témoigné son estime pour la philosophie de Descartes; il a fait l'éloge des *Méditations* (1). Cependant il ne s'est point déclaré ouvertement le partisan de cette doctrine, et quoiqu'on reconnaisse qu'il lui a fait quelques emprunts, sans les avouer, il n'en a pas adopté les principes fondamentaux dans ses propres écrits. Il professe une haute admiration pour Aristote (2); il l'a pris en partie pour guide, mais avec cette liberté qui convenait à un esprit supérieur, et dans l'ordre d'idées qui pouvait se concilier avec le spiritualisme auquel il s'était attaché lui-même.

Le Traité *de la connaissance de Dieu et de soi-même* fut composé par Bossuet pour l'instruction du Dauphin (3), dans le but de donner à ce prince un enseignement méthodique de la philosophie. L'évêque de Meaux ne s'y est point proposé de créer un

---

(1) *Examen d'une nouvelle exposition de l'eucharistie*, part. 2, n. 30, etc., etc.

(2) *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 1, § 17.

(3) V. la lettre de Bossuet au pape Innocent XI, en 1679.

système nouveau; mais il y a rassemblé et résumé tout ensemble les notions élémentaires de la science avec un choix judicieux. Les phénomènes des opérations de l'esprit humain y sont exposés avec un ordre parfait, avec une clarté, une simplicité, une concision remarquables. Bossuet a décrit avec soin les fonctions des organes des sens, les phénomènes de la sensation; mais il s'est attaché surtout à faire ressortir la supériorité de l'entendement sur les sens et l'imagination. Aussi, distingue-t-il trois espèces d'hommes: les uns, qu'il appelle gens d'esprit ou d'entendement; les autres, qu'il appelle gens d'imagination; les autres enfin, qu'il nomme gens de mémoire (1). Ce n'est point qu'il refuse aux sens le mérite de concourir à l'instruction de l'esprit; ils la préparent, ils lui en offrent l'occasion, la matière; ils l'avertissent; ils mettent l'esprit en rapport avec l'univers extérieur (2). Mais à l'entendement est réservée la prérogative de distinguer le faux du vrai, de comprendre l'ordre et de le réaliser (3). « Cette manière de penser par laquelle l'âme retourne sur elle-même et sur ses propres perceptions » est ce que Bossuet appelle la réflexion (4). Il la considère

(1) *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 1, § 7, 8, 9, 17.

(2) *Ibid.*, c. 3, § 8, propos. 4 et 5.

(3) *Ibid.*, c. 1, § 8.

(4) *Ibid.*, c. 1, § 12.

comme la source à laquelle doit puiser l'étude de la philosophie (1). On ne peut méconnaître les traces de la philosophie cartésienne, telle surtout qu'elle s'était développée à Port-Royal, dans la définition de la réflexion que nous venons de rapporter; dans la règle établie par l'évêque de Meaux pour bien juger, qui consiste à « ne juger que quand » on voit clair ; » dans les conseils qu'il donne pour diriger et appliquer l'attention de l'esprit; dans les causes qu'il assigne aux erreurs, quoique, en signalant parmi ces causes la précipitation et la paresse (2), il les ait présentées sous un jour qui lui est propre.

Il a, d'ailleurs, à peine effleuré la question relative à la réalité de nos connaissances en ce qui concerne le monde sensible. « En sentant, nous » apercevons, dit-il, notre sensation, mais quelque- » fois terminée à quelque chose que nous appelons » *objet*, dont nous connaissons la présence, que » nous distinguons d'un autre objet, mais dont » nous ne pouvons pénétrer le fond, ni la consti- » tution intime (3). »

La définition de la vérité, qui la confond avec l'existence, ou, pour mieux dire, qui confond la vérité hypothétique avec la vérité de fait, est aussi adoptée par Bossuet : *Le vrai est ce qui est, le faux*

(1) *Préambule du Traité de la connaissance de Dieu.*
(2) *Traité de la connaissance de Dieu*, c. 3, § 8, propos. 3.
(3) *Ibid.*, c. 1, § 16.

ce qui n'est pas (1). Ayant donc cru reconnaître que les principes évidents par eux-mêmes et les vérités qui en sont déduites possèdent un caractère d'éternité, d'immutabilité, il devait leur chercher un mode d'existence qui renfermât le même caractère : il ne pouvait le trouver qu'en Dieu seul. « Puisque ces principes et les vérités que j'en » déduis subsistent devant tous les siècles et de- » vant qu'il y ait un entendement humain, puis- » que l'entendement, en les connaissant, *les trouve* » *vérités, et ne les fait pas telles*, il s'ensuit qu'il y a » un être dans lequel la vérité est éternellement » subsistante, où elle est toujours entendue; et » cet être doit être la vérité même, et doit être » toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive » dans tout ce qui est et ce qui entend hors de » lui. C'est donc en lui, d'une certaine manière » qui m'est incompréhensible, que je vois ces véri- » tés éternelles, et les voir, c'est me tourner à celui » qui est immuablement toute vérité, et recevoir sa » lumière. Cet objet éternel, c'est Dieu éternelle- » ment subsistant, éternellement véritable, éter- » nellement la vérité même. C'est en lui que nous » voyons ces vérités éternelles, que tous les autres » hommes les voient, et les voient toujours les mê- » mes. Elles comprennent les règles des propor- » tions; elles comprennent aussi les règles invaria-

---

(1) *Traité de la connaissance de Dieu*, c. 1, § 16.

» bles de nos mœurs et les principes de nos devoirs. » Mais toutes les vérités éternelles ne sont au fond » qu'une seule vérité (1).» Qui ne croit voir ici le génie de Platon et celui de Bossuet contracter entre eux une étroite alliance, et le premier confiant au second le soin d'être son interprète dans les nouveaux temps? Aussi, Bossuet a-t-il fait revivre la définition donnée par Platon, que Descartes s'était défendu d'approuver: « L'homme est » une âme se servant de son corps (2). »

Quoique Bossuet supposât, avec saint Augustin, que nous voyons en Dieu même les vérités nécessaires, il n'en désapprouva pas moins les hypothèses de Malebranche; ce fut même d'après ses indications et ses conseils qu'Arnauld fut invité à réfuter ces dernières, et composa à cet effet son traité *des vraies et des fausses idées*, traité auquel l'évêque de Meaux donna les plus grands éloges (3).

Huygens, professeur de l'université de Louvain, célèbre dans son temps, avait publié et fait soutenir, vers 1693, une thèse sur la vérité éternelle, où il prétendait établir aussi que c'est dans la vérité incréée, c'est-à-dire en Dieu, que nous voyons toutes les vérités éternelles et nécessaires. « Si tous les hommes, disait-il, voient

---

(1) *Traité de la connaissance de Dieu*, c. 1, § 13; c. 4, § 5.

(2) *Ibid.*, c. 3, § 20.

(3) Lettres de Bossuet, du 25 juin 1683, à l'archevêque d'Utrecht; du 21 mai 1687, à un disciple de Malebranche.

» à la fois la même vérité, ils ne peuvent la voir » chacun eux-mêmes. La vérité domine et com» mande à l'entendement; l'entendement s'y sou» met et n'en est pas le juge. On ne peut donc la » voir qu'en Dieu, qui est seul supérieur à tous les » hommes, seul commande à l'intelligence. D'ail» leurs, ce qui est partout et toujours ne peut » être que Dieu même. » Ce fut cette doctrine qu'Antoine Arnauld, comme nous l'avons déjà vu, attaqua avec vigueur (1). Huygens avait invoqué saint Augustin; Arnauld lui opposa saint Thomas. Le père Lamy, bénédictin, entra alors en lice et prit la défense d'Huygens; il fit consister *cette vérité proprement dite, nécessaire, éternelle et immuable, dans les rapports ou de grandeur ou de perfection, qui se trouvent entre les idées éternelles que Dieu a des choses;* il ajouta que nos jugements exprimant ces rapports ne sont nécessairement vrais que parce qu'ils participent à la vue de cette vérité en Dieu, où elle réside. Arnauld lui opposa l'analyse philosophique du caractère des vérités abstraites, de lumineuses distinctions sur la manière dont on peut voir un objet dans un autre, et le témoignage authentique de notre conscience intime (2).

Mais c'était à Fénélon qu'il était surtout ré-

---

(1) *Dissertatio bipartita;* Œuvres d'Ant. Arnauld, t. XL, p. 111 et suiv.

(2) *Règles du bon sens*, etc. *Ibid.*, *ibid.*, p. 153 et suiv.

servé, en reproduisant cette antique doctrine, de lui rendre une nouvelle vie, de la présenter rajeunie, ornée de grâces, animée par le sentiment moral le plus pur, secrètement unie encore, comme elle fut jadis, aux élans de la mysticité religieuse. C'est dans la philosophie de Fénélon que le cartésianisme s'est transformé en platonisme.

Quoique bien plus éloigné que Bossuet des écrivains de Port-Royal et des adhérents de Descartes, soit par ses opinions, soit par ses relations personnelles, Fénélon se prononça cependant en faveur de la philosophie de Descartes d'une manière bien plus ouverte, plus franche et plus décidée que Bossuet. En cherchant, avec Descartes, la lumière de la philosophie au foyer de la conscience intime, en recourant à la méditation comme à la grande école de la vérité, Fénélon se trouvait d'accord avec les penchants de son propre esprit, avec ses habitudes intellectuelles. Il avait un goût naturel pour la métaphysique; il se complaisait dans les vues ingénieuses, et même quelquefois dans les idées subtiles. Cependant, non-seulement il n'accepta des doctrines de Descartes que celles qui se légitimèrent, à ses yeux, d'après son propre examen; mais ce qu'il en adopta avant tout, ce fut l'indépendance réclamée par Descartes en faveur de la raison. « Les uns, dit-il, me citent Aristote » comme le prince des philosophes; j'en appelle à » la raison, qui est le juge commun entre Aristote

» et les autres hommes. Les autres me citent Des-» cartes ; mais je leur réponds que c'est Descartes » même qui m'a appris à ne croire personne sur » sa parole (1). » Non-seulement, au reste, il mettait Platon et Aristote fort au-dessus de Descartes, mais il reconnaissait dans saint Augustin un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoique ce Père de l'Église ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre.

Il adopta le doute méthodique et suspensif, et le principe : *Je pense, donc je suis* (2). Mais ce doute, qui dans Descartes n'est qu'une fiction philosophique, acquiert un moment, dans Fénélon, quelque chose de bien plus réel, quoiqu'il ne soit aussi qu'une épreuve passagère, commandée par le désir d'une révision sincère de ses propres opinions. Il produit par-là une sorte d'effet magique ; il nous émeut, nous trouble, nous remplit d'une sorte de terreur. De même, la pensée qui apparaît à son tour, comme témoin de l'existence, est en quelque sorte toute vivante ; on la sent palpiter, si l'on peut dire ainsi. C'est une sorte de drame philosophique. On a cru un instant faire naufrage dans l'abîme ; on a éprouvé toutes les angoisses de la mort intellectuelle ; on

(1) *Lettre sur l'idée de l'infini.*

(2) *Lettres sur l'existence de Dieu et sur la religion.* — *Traité de l'existence de Dieu*, c. 1.

éprouve tous les transports de se voir sauvé en atteignant le rivage.

Fénélon emprunte aussi à Descartes la maxime qu'on doit juger d'après les idées claires, et il en donne pour motif, comme Descartes, qu'alors on n'est pas libre d'hésiter (1). Mais il manque de précision lorsqu'il s'agit de déterminer en quoi consiste précisément l'idée. D'abord il admet certaines images qu'il suppose tout ensemble tracées dans le cerveau et aperçues par l'esprit, images qui représentent les objets, qui leur ressemblent comme autant de portraits fidèles (2). Il semble ensuite réserver le titre d'idées à une certaine loi qui régit l'entendement, qui participe tout ensemble du caractère des notions et de celui des vérités. « Car c'est non-seulement une lu» mière, mais une règle; c'est une règle que je » ne puis juger, et qui me contraint à juger (3). » En un sens, elles sont moi-même, car elles sont » ma raison; dans un autre sens, elles ne sont point » moi-même, car je suis changeant, et elles sont » immuables. — Ces idées sont universelles, né» cessaires et éternelles (4). » Quelquefois Fénélon les considère comme la matière même des jugements; c'est en ce sens qu'il ne veut juger

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, part. 2, c. 1.
(2) *Ibid.*, part. 1, c. 4, § 2.
(3) *Ibid.*, part. 2, c. 1.
(4) *Ibid.*, part. 2, c. 4.

que d'après des idées claires; il ne voit donc alors en elles que de simples notions. Tantôt, au contraire, il les considère comme des vérités qui s'expriment par les axiomes. Toujours, leur prête-t-il une sorte d'existence positive et réelle; il les transforme presque en une sorte d'êtres. « Ces » vérités, toujours présentes à tout œil ouvert » pour les voir, ne sont donc point cette vile mul- » titude d'êtres singuliers et changeants qui n'ont » point toujours été, et qui ne commencent à être » que pour n'être plus dans quelques moments. » Où étiez-vous donc, ô mes idées, *qui êtes* si près » et si loin de moi, qui n'êtes ni moi, ni ce qui » m'environne? Quoi donc! mes idées seraient- » elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit, » puisqu'elles le redressent et le corrigent; elles » ont le caractère de la divinité, car elles sont » universelles et immuables comme Dieu; elles » subsistent très réellement, car rien n'existe tant » que ce qui est universel et immuable. Il faut » donc trouver dans la nature quelque chose » d'existant et de réel qui soit mes idées; quelque » chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit » point moi, qui me soit supérieur, qui soit en » moi lors même que je n'y pense pas, avec » qui je croyais être seul, comme si je n'é- » tais qu'avec moi-même; enfin, qui me soit plus » présent, plus intime que mon propre fonds. Ce » je ne sais quoi si admirable, si familier et si in- » connu, ne peut être que Dieu. Dieu n'est pas

» seulement la cause qui produit ma pensée, il en
» est encore l'objet immédiat; rien n'est intelli-
» gent ni intelligible que par lui seul (1).

» A la vérité, ma raison est en moi; car il faut
» que je rentre sans cesse en moi-même pour la
» trouver; mais il y a une raison supérieure qui
» me corrige, que je consulte, qui a l'autorité sur
» moi. C'est un maître intérieur, qui me fait par-
» ler, qui me fait taire, qui me fait croire, qui me
» fait douter. En l'écoutant, je m'instruis; en n'é-
» coutant que moi-même, je m'égare. Ce maître
» est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout
» de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme
» à moi... Nous recevons sans cesse et à tous mo-
» ments une raison supérieure à nous, comme
» sans cesse nous respirons l'air, ou voyons les
» objets à la lueur du soleil. Elle fait que tous les
» hommes s'accordent sur les vérités géométri-
» ques; elle pose une barrière éternelle entre le
» vice et la vertu. Où est-elle cette sagesse?
» Où est donc cet oracle qui ne se tait jamais,
» et contre lequel ne peuvent jamais rien tous
» les vains préjugés des peuples? Où est-elle
» cette vive lumière qui illumine tout homme
» venant en ce monde? Tout œil la voit, et il ne
» verrait rien s'il ne la voyait pas, puisque c'est
» par elle et à la faveur de ses purs rayons qu'il

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, part. 2, c. 4.

» voit toutes choses. Il y a un soleil des esprits, » qui les éclaire beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps; il ne laisse aucune » ombre et il luit également dans les deux hé» misphères; il brille autant sur nous la nuit que » le jour; ce n'est point au dehors qu'il répand » ses rayons: il habite en chacun de nous (1). »

Tout à l'heure le génie de Platon nous apparaissait revêtu, dans Bossuet, d'une gravité sévère et majestueuse; maintenant il nous apparaît, dans Fénélon, paré d'élégance, brillant de l'éclat le plus pur, empruntant presque les formes poétiques. Même au milieu de la métaphysique la plus abstraite, les raisonnements de Fénélon semblent encore être des élans de l'âme. Si l'histoire de l'esprit humain recueille d'utiles instructions en étudiant comment un certain genre de doctrines s'est transformé ou modifié chez divers penseurs, elle en recueille aussi de précieuses en s'attachant à reconnaître quel genre d'attrait il a pu inspirer, par quels motifs il a pu captiver, surtout quand ce sont des esprits éminents qu'il a su attirer et captiver en effet.

C'est sous ce dernier rapport que Bossuet et Fénélon doivent être essentiellement considérés dans l'histoire de la philosophie; ils n'ont point fait de cette science l'objet spécial de leurs étu-

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, part. 1, c. 4, § 3.

des; ils ne l'ont traitée qu'occasionnellement; ils ne l'ont point agrandie. Fénélon, en particulier, se proposait plutôt de populariser les preuves d'une grande vérité nécessaire au bonheur du genre humain, que de tenter des recherches philosophiques. Mais tous deux peuvent être considérés comme d'illustres et brillants phénomènes, propres à faire comprendre quel est l'empire que peuvent exercer, dans certaines dispositions de l'esprit, les théories qui les ont conquis tous deux, et dont tous deux se sont rendus les interprètes.

Fénélon semble déjà commencer à se rapprocher des vues qui ont préoccupé Malebranche.

On se représente quelquefois aujourd'hui le Père Malebranche comme une sorte d'enthousiaste qui, en supposant que nous voyons tout en Dieu, s'abandonna aux illusions d'une imagination exaltée. Sans doute Malebranche, à l'exemple de Bossuet, de Fénélon, de tous les platoniciens, se complut dans une hypothèse qui lui paraissait éminemment favorable à la piété; sans doute il eut, en commun avec tous les créateurs des hypothèses hardies, cette imagination puissante qui assemble, combine, unit avec force de grandes masses d'idées. Mais Malebranche était surtout un esprit méditatif; il était exercé à se recueillir profondément en lui-même; peu d'hommes se sont interrogés avec plus de persévérance et de sincérité, se sont tenus plus en garde contre

les prestiges : il ne pouvait tolérer la lecture des poètes. Ce qui doit moins nous surprendre, c'est qu'il essaya vainement de se livrer à l'étude de l'histoire; il n'y put réussir, parce que les faits ne se liaient point dans son esprit. Du reste, s'il habitait peu la région des réalités, il se plaisait beaucoup dans celle du possible. Ce fut en partant des principes de Descartes, en cherchant à pénétrer plus avant dans le grand problème, qu'il se trouva conduit à la solution qu'il conçut; dialecticien habile, il la justifia, à ses propres yeux, par des raisonnements spécieux, et la revêtit des formes logiques. Loin qu'il y ait rien d'arbitraire dans son système, on se trouve en quelque sorte contraint à l'adopter, dès qu'on a accepté son point de départ. En marchant à sa suite dans la voie qu'il s'est tracée, on est surpris de se voir porté, par les déductions en apparence les plus naturelles, au résultat le plus inattendu. Quelque extraordinaire qu'il puisse paraître, la rigueur apparente des déductions dont il a été le produit n'en est que plus étonnante. La marche que son auteur a suivie est certainement l'un des phénomènes les plus curieux que puisse offrir l'histoire de l'intelligence humaine. Malebranche lui-même mérite, à tous égards, d'être étudié comme un des plus beaux et des plus grands esprits qui aient éclairé l'horizon de la philosophie.

Ce fut la lecture d'un traité de Descartes, le plus faible de ses ouvrages, du *Traité de l'homme*,

qui détermina la vocation de Malebranche. Dès lors, Malebranche se passionne pour la philosophie cartésienne. Bientôt il contracte, à cette grande école, l'habitude des méditations profondes, le besoin impérieux de l'évidence dans les conceptions, de la clarté dans le langage; il y apprend l'art de s'interroger; il se recueille en lui-même, s'observe, s'étudie sans relâche. Il a rapidement traversé la doctrine de Descartes; il va la continuer, la compléter, en suivant les mêmes voies. Descartes a opposé la sensation à l'entendement; l'une ne lui offrait que ténèbres; dans l'autre seul il voyait briller la lumière, et son âme lui était mieux connue que tout le reste. Malebranche fait un pas de plus; il applique en partie aux phénomènes intérieurs ce que Descartes a dit des phénomènes externes. L'âme elle-même et tous les phénomènes de la conscience lui paraissent, à leur tour, enveloppés d'obscurité; car la conscience, à ses yeux, n'est qu'un sentiment, aussi bien que la sensation, et tous les sentiments sont confus. Les idées seules sont lumineuses, et nous n'avons point l'idée de notre âme, car les idées sont représentatives; on n'a pas d'idée de ce qu'on voit: l'âme devra donc sortir d'elle-même pour aller chercher le foyer de la lumière. Descartes s'est isolé de l'univers entier, et s'est renfermé dans le sanctuaire de sa propre pensée; de là, il a interrogé l'univers et lui a demandé: *Qui es-tu? Es-tu même? Car il n'y a entre*

toi et moi aucun rapport direct. La réponse recueillie par Descartes était trop insignifiante et trop vague pour pouvoir satisfaire. Malebranche en cherche une plus réelle et plus précise: entre l'univers et la pensée, au-dessus de tous deux, se place un miroir éternel, où l'univers se réfléchit, où la pensée le contemple. Descartes a fait ressortir de la manière la plus marquée la distinction de l'âme et du corps; après avoir séparé ces deux principes, il a cependant proclamé leur alliance: l'union de l'âme et du corps, ce grand fait reconnu par lui, Malebranche veut l'expliquer. Le corps et l'âme, étant deux substances distinctes, ne peuvent agir l'un sur l'autre; de ce seul principe Malebranche fera dériver la nécessité de l'interposition divine pour offrir un objet à nos connaissances et pour établir l'harmonie entre les deux ordres de phénomènes. Descartes a supposé que l'idée de l'infini a précédé en nous celle du fini, que la seconde s'est formée en nous par la limitation de la première. Malebranche, en adoptant cette supposition, a voulu savoir où nous découvrons et possédons celle-là, pour en faire découler celle-ci et ses modes aussi variés qu'innombrables. C'est avec la géométrie que Descartes a voulu constituer la physique; c'est avec l'étendue qu'il a construit le monde matériel. Que fera Malebranche? Il s'élèvera d'un degré de plus; il convertira ce mode d'architecture scientifique en une théorie

transcendentale d'une généralité absolue. Ces notions simples, desquelles la géométrie se forme et avec lesquelles, suivant Descartes, se construit tout le monde sensible, Malebranche leur cherchera un centre où l'esprit puisse aller les considérer ; cette étendue qui renferme en elle toutes les propriétés de la matière, il lui conférera, en tant qu'elle est intelligible, la prérogative d'être, pour l'entendement, l'exemplaire dans lequel il aperçoit ces propriétés. Mais ces notions, ces exemplaires, où résident-ils? Où l'esprit humain peut-il les trouver et les saisir? Ici, Pythagore et Platon chez les anciens, Bossuet et Fénélon, ses contemporains, répondent comme répondra Malebranche. Quiconque attribuera une réalité extérieure, positive, universelle, immuable, aux notions intellectuelles, ne pourra pas obtenir d'autre réponse. Malebranche dira : « C'est en » Dieu qu'on voit toutes choses ; car c'est en lui » que nous voyons le type d'après lequel elles » existent. »

On pourrait dire que, de tous les philosophes qui ont refusé à l'esprit humain la faculté d'atteindre aux objets par un rapport immédiat, d'apercevoir directement leur présence et leur réalité, et qui cependant ont voulu admettre cette présence et cette réalité, Malebranche a été le plus conséquent. Son hypothèse l'a sauvé de l'idéalisme : un abîme immense séparait à jamais les objets et l'intelligence, si Dieu même ne fût

intervenu. Si Dieu n'eût été sa science, il n'y eût eu pour lui aucune science.

Nous venons de voir que, pour continuer Descartes, Malebranche s'était cru dans la nécessité de l'abandonner sur deux points fort essentiels et liés étroitement l'un à l'autre. Les idées, suivant Descartes, n'étaient que les perceptions mêmes; elles étaient aussi étendues que la conscience, parce qu'elles reposaient sur elle : suivant Malebranche, les idées ne sont plus que ce genre de *perceptions* qu'il appelle *pures*; il en exclut les modalités de notre âme, et les sépare du témoignage de la conscience; il les restreint à ce que l'esprit voit, leur refuse tout ce que l'âme sent. Aux yeux de Descartes, rien ne nous était plus connu que notre âme; aux yeux de Malebranche, nous n'en avons que la connaissance la plus imparfaite (1). De là, une troisième différence essentielle entre les deux systèmes. Le célèbre principe cartésien : *Je puis affirmer d'une chose tout ce que je conçois clairement être renfermé dans l'idée qui la représente*, perd toute solidité aux yeux de Malebranche, si les idées ne sont que les modalités de l'âme, ainsi que l'a voulu Descartes (2); car Malebranche a découvert avec beaucoup de

---

(1) *Recherche de la vérité, éclaircissements;* t. IV, éclaircissement 11, p. 213.

(2) *Conversations chrétiennes*, entretien 3, p. 110.

sagacité que ce célèbre principe cartésien suppose la question qu'il est destiné à résoudre; qu'il suppose déjà dans nos idées une réalité positive, un rapport certain avec les objets, et qu'au contraire il ne peut avoir aucune application aux êtres extérieurs, aucune valeur réelle, si nos idées ne sont que nos propres manières d'être. Ainsi, tout l'usage légitime qu'on peut faire, selon lui, du principe cartésien, est que les choses nous paraissent telles, mais non qu'elles sont effectivement telles qu'elles nous paraissent. Dans la pensée de Malebranche, ce principe même suppose que nos idées sont différentes des perceptions que nous en avons; il suppose que les idées sont éternelles, immuables, communes à tous les esprits et à Dieu même (1).

Avec les cartésiens, Malebranche a réduit l'entendement à une condition absolument passive. Avec les cartésiens, il a attribué à la volonté tout ce qu'il y a d'actif dans les opérations intellectuelles; il a ainsi rapporté la cause générale de toutes les erreurs au mauvais usage de la liberté. Il a distingué avec précision les deux espèces de doute: le doute universel et absolu qu'il appelle un doute *de ténèbres*, et le doute suspensif, doute de prudence et de sagesse, qui naît de la lumière et y conduit à son tour. Mais, au lieu de s'arrêter à cette évidence que les cartésiens et

(1) *Conversations chrétiennes*, entretien 3.

lui avaient invoquée comme la source du vrai, et au delà de laquelle il n'y a plus rien pour l'intelligence, puisqu'elle explique tout et que rien ne peut l'expliquer, il partage le tort des cartésiens, en recourant encore à une sorte de coaction impérieuse qui soumet l'esprit humain malgré lui, et qui convertirait l'évidence elle-même en une sorte de loi imposée comme une aveugle nécessité (1).

Tels sont les traits les plus généraux par lesquels Malebranche tient à la famille de Descartes ou s'en sépare.

L'esprit humain n'avait encore obtenu, parmi les philosophes modernes, aucun peintre aussi habile que Malebranche: Malebranche en décrit les principaux phénomènes avec une rare fidélité. Il a le talent de donner en quelque sorte une forme et une couleur à ces phénomènes si délicats du règne intellectuel, sans rien enlever à l'exactitude; il est admirable surtout quand, dans l'exposition des causes de nos erreurs, il explique les prestiges qui séduisent et égarent la raison. Nul cartésien n'avait encore aussi bien dévoilé le secret de cette illusion générale qui nous fait rapporter nos sensations aux objets extérieurs (2); mais il a été plus loin, et il à fait voir, avec une

---

(1) *Recherche de la vérité*, l. I, c. 1, 4, 20; l. II, part. 2, c. 7, etc.

(2) *Ibid.*, l. I, c. 14.

égale sagacité, comment la même illusion devient un principe général d'erreur, affecte jusqu'aux théories philosophiques; comme elle a, en particulier, produit les faux systèmes de l'école sur les *différences essentielles*, *les formes substantielles*, etc. (1); comment les philosophes ont été entraînés à prêter une existence réelle aux simples conceptions de leur esprit, entraînement, au reste, dont Malebranche n'a pas su se défendre lui-même, s'il a eu l'art de se le déguiser. Il a révélé toute l'étendue du danger attaché à l'emploi des termes vagues, purement logiques, dépourvus de valeur réelle (2). On ne cessera jamais de lire les chapitres où ce peintre si vrai a tracé le portrait des imaginations fortes, où il a retracé les effets de la contagion qu'elles répandent (3). Mais il faut voir aussi comment, après avoir expliqué les erreurs du vulgaire, il dévoile les erreurs bien moins connues et bien plus subtiles qui abusent les hommes instruits ou ceux qui croient l'être. Soit qu'il montre les mauvais effets que produit quelquefois la lecture, l'abus de cette érudition qui conduit à ne voir que par les yeux d'autrui, la tyrannie exercée quelquefois par ce qu'il appelle les *personnes d'autorité;* soit qu'il expose, au contraire, les égarements produits par la passion

(1) *Recherche de la vérité*, c. 16, l. III, part. 2, c. 8.

(2) *Ibid.*, éclaircissement 12.

(3) *Ibid*, l. II, part. 3.

de la nouveauté et par l'esprit de système (1); soit qu'il traduise devant nous les faux savants et nous raconte les causes de leurs succès; soit qu'il montre comment l'esprit humain est trompé par les bornes qui l'enferment ou par l'inconstance dont il est atteint, comment les philosophes, cédant à l'ambition ou à l'impatience, embrassent trop de choses à la fois et négligent de les mettre en ordre (2); soit que, dans des vues qui semblent empruntées à Bacon, mais développées avec une clarté dont Bacon donne trop peu l'exemple, il analyse les vices des expériences (3); soit qu'il nous montre ces esprits efféminés et superficiels toujours plus prompts à saisir les analogies ou les différences, et, par conséquent, enclins à assimiler et à généraliser (4); soit qu'il accuse la curiosité, l'amour-propre, la vanité, de l'empire qu'ils exercent sur les jugements des personnes éclairées, et qu'il reproche aux personnes de piété elles-mêmes de se laisser aveugler par leurs préventions, particulièrement dans l'arrêt qu'elles prononcent contre les sciences profanes (5); soit qu'il démêle les bons et les mauvais effets de l'admiration (6); soit qu'il vienne nous ap-

(1) *Recherche de la vérité*, l. II, part. 2, c. 3 à 8.
(2) *Ibid.*, l. IV, c. 7 et 8.
(3) *Ibid.*, l. III, c. 2, 3, 4.
(4) *Ibid.*, l. II, part. 2, c. 8.
(5) *Ibid.*, l. IV, c. 2 à 6.
(6) *Ibid.*, l. V, c. 7 et 8.

prendre jusqu'à quel point la pensée des biens et des maux futurs peut altérer la justesse de notre manière de voir sur les choses de la vie présente (1) ; soit qu'il veuille nous prémunir contre l'entraînement de l'amitié et des plus nobles sentiments, jamais philosophe ne prit tant de soin à nous mettre en garde contre nous-mêmes et à nous armer d'une sage prudence, sans toutefois nous exposer aux atteintes du découragement. Il poursuit l'erreur dans tous ses asiles ; il la démasque sous toutes les formes qu'elle emprunte ; il la contraint surtout à se dénoncer, alors que, dans ses plus subtiles influences, elle nous rendait secrètement ses complices par les attraits dont elle s'environne, et nous induit à nous mentir à nous-mêmes. On peut regretter cependant que Malebranche ait omis de signaler les erreurs systématiques qui naissent de l'emploi téméraire des hypothèses, et qu'il n'ait pas aperçu toute l'étendue des conséquences que peut entraîner l'abus des principes abstraits. Après avoir sévèrement et justement critiqué les créations arbitraires, les êtres fantastiques, dont les péripatéticiens avaient peuplé le domaine des sciences physiques, sous le nom d'*entités*, de *formes substantielles*, de *formes plastiques*, comme autant de principes cachés dans la matière (2), il n'eût eu

(1) *Recherche de la vérité*, l. IV, c. 11.
(2) *Ibid.*, l. VI, part. 2, c. 3.

qu'un pas à faire pour remonter à la première source de ces écarts, et généraliser ses observations. Mais c'eût été trop demander peut-être à un cartésien; c'eût été exiger de Malebranche la condamnation de ses propres théories.

La même lacune se fait sentir, et d'une manière bien plus sensible, lorsque Malebranche, après nous avoir précautionné contre l'erreur, s'offre pour nous guider dans la recherche de la vérité. Ici nous lui demandons en vain qu'il nous enseigne le grand art d'observer, l'art non moins difficile de fonder sur l'expérience des inductions légitimes, l'art presque inconnu de féconder les faits et les théories par leur alliance réciproque. En vain admet-il un ordre de questions qui a pour objet de chercher les causes inconnues de quelques effets connus, ou réciproquement; il ne nous trace aucunement les préceptes à l'aide desquels nous pouvons légitimer, aux yeux de la raison, une conclusion semblable (1). A l'exemple des cartésiens, il ne sait point sortir de la sphère des vérités spéculatives; il semble limiter aux démonstrations rationnelles l'horizon de la science. Malebranche, préoccupé, comme Descartes, de la prééminence des sciences mathématiques, ne se borne point à réclamer pour les notions des nom-

(1) *Recherche de la vérité*, l. VI, part. 2, c. 6, t. 3, p. 184; édition de 1762.

bres et de l'étendue le mérite d'être les plus claires, les plus distinctes, les plus exactes; il veut encore qu'elles soient *les règles immuables et les mesures communes de toutes les autres choses que nous connaissons et que nous pouvons connaître* (1). Ailleurs, cependant, il modifie cette maxime, en classant tous les rapports sous les deux catégories de la *grandeur* et de la *qualité* (2), énumération encore incomplète. Du moins a-t-il complété et résumé les règles de Descartes, les a-t-il disposées dans un ordre meilleur. Il veut qu'en tendant à obtenir et à conserver l'évidence, nous nous attachions, avant tout, à concevoir très distinctement l'état de la question; qu'ensuite nous nous appliquions tour à tour à apercevoir très clairement le rapport inconnu que l'on cherche, à nous rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, à considérer les conditions qui y sont exprimées, autant du moins qu'elles sont déterminées (3). On ne peut décrire plus fidèlement que ne l'a fait Malebranche les opérations exécutées par l'esprit dans la résolution des problèmes géométriques, en les supposant applicables à l'investigation des vérités de tout genre. Il a donné

(1) *Recherche de la vérité*, l. VI, part. 2, c. 6, p. 172, 173.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, c. 7, p. 186.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. 1 et 7.

une forme nouvelle à la maxime de Descartes sur les *idées claires;* il l'a traduite dans le conseil de ne raisonner que d'après des termes bien définis, d'éviter les équivoques et l'ambiguité du langage (1).

Mais cette vérité que nous cherchons avec tant d'efforts, au travers de tant de dangers, où estelle cependant? Quelle est-elle? Si toute notre connaissance dérive de nos idées claires, il reste cependant à savoir si elle se borne aux rapports que nos idées ont entre elles, ou si elle s'étend aux rapports que nos idées ont avec les choses, et alors quels sont ces rapports? Quel est le fondement sur lequel ils reposent (2)? Les cartésiens ont renouvelé, rajeuni cette grave question qui inquiète la philosophie dès son berceau; mais ils sont loin d'en avoir pénétré toute la profondeur; ils sont loin surtout d'en avoir cherché sérieusement la solution. Habiles à explorer leur propre intérieur, ils ne savent plus trouver une issue pour atteindre à la réalité extérieure. Cette question, Malebranche l'a abordée avec un courage peu commun; il n'a voulu s'en déguiser aucune difficulté. Voici comment il a procédé :

« Il n'y a, dit-il, que quatre manières de » connaître les choses : on peut les connaître

---

(1) *Recherche de la vérité*, l. VI, part. 2, c. 2.

(2) *Entretiens sur la métaphysique*, entretien 6, p. 201.

» par elles-mêmes; mais nous ne pouvons con-
» naître de cette manière ni les corps, ni les
» autres objets étrangers, à l'exception de Dieu
» seul, qui seul, en effet, est par lui-même intelli-
» gible. On peut les connaître par la conscience;
» mais nous ne connaissons ainsi que notre âme;
» mais, comme nous l'avons vu, la conscience
» intime, comme tout ce qui appartient en géné-
» ral au *sentiment*, ne peut nous fournir de con-
» naissance proprement dite, parce que d'une telle
» source ne peut jaillir aucune idée claire. Nous
» pouvons connaître par conjectures; mais cette
» connaissance dépend de quelque autre connais-
» sance réelle qui lui sert de fondement. Enfin, nous
» pouvons connaître par les idées; les idées seules
» pourront donc nous donner la connaissance des
» corps : mais comment auront-elles ce pouvoir,
» étant entièrement séparées de toute révélation
» directe des faits par la conscience intime ou les
» avertissements des sens extérieurs? Il faut qu'elles
» soient investies d'un caractère *représentatif*. L'i-
» dée, objet immédiat, intime, de la contemplation
» de l'esprit, est l'intermédiaire nécessaire entre
» ces objets étrangers et nous-mêmes; c'est au tra-
» vers de ce milieu, ou plutôt c'est dans ce miroir,
» qu'il nous est permis de les apercevoir (1). » Et
tel est, en effet, le pivot de tout le système de Ma-

(1) *Recherche de la vérité*, l. III, part. 2, c. 1.

lebranche. En s'appuyant sur cette base, il explore toute l'origine des idées, afin de trouver dans cette origine le titre en vertu duquel elles représentent effectivement les objets. « Il est absolument néces-
» saire, dit-il, que les idées que nous avons des corps
» et de tous les autres objets aient l'une de ces six
» origines : ou qu'elles viennent de ces mêmes corps
» et de ces objets ; ou bien que notre âme ait la
» puissance de les produire ; ou que Dieu les ait pro-
» duites avec elle, en la créant ; ou qu'il les pro-
» duise toutes les fois qu'on pense à quelque
» objet ; ou que l'âme ait en elle-même toutes les
» perfections qu'elle voit dans ces corps ; ou, enfin,
» qu'elle soit unie avec un être tout parfait et qui
» renferme généralement toutes les perfections
» intelligibles, ou toutes les idées des êtres
» créés (1). »

En partant de là, Malebranche réfute d'abord, avec l'avantage le plus complet, la première de ces hypothèses, ce vieux système des espèces intelligibles, qui avait tant préoccupé l'école (2). Il est moins heureux, sans être moins ingénieux, lorsqu'il veut prouver que l'âme ne produit point elle-même ses propres idées. Il lui est facile, sans doute, de refuser cette puissance à l'âme,

---

(1) *Recherche de la vérité*, part. 2, t. II, p. 51. Malebranche ne distingue nominalement que cinq origines différentes, mais la troisième se divise évidemment en deux autres.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, c. 2.

lorsqu'il a commencé par supposer que les *idées sont des êtres réels*, et que leur production ressemblerait, de la part de l'âme, à une création véritable (1); mais il est plus habile et mieux fondé à faire voir qu'en admettant que l'âme produise elle-même ses idées, elle n'aurait pas la faculté de leur conférer le caractère *représentatif*, puisque, ne connaissant point antérieurement les objets que ces idées doivent représenter, elle ne pourrait les rendre conformes à ces modèles (2). Il rejette et réfute assez faiblement l'hypothèse des idées innées; il se demande, d'ailleurs, comment elles pourraient aussi se convertir en une représentation certaine. Il rejette et réfute plus faiblement encore l'opinion d'après laquelle Dieu produirait en nous, à tous moments, autant d'idées nouvelles que nous apercevons de choses différentes (3). Il ne lui faut pas de grands efforts pour établir que l'esprit ne voit ni l'essence, ni l'existence des choses, en considérant ses propres perfections (4). Dès lors, il ne lui reste plus qu'une solution possible: *Nous voyons en Dieu toutes choses*. N'est-il pas absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'aurait pu les produire? Dieu n'est-il pas très intimement uni à nos âmes par sa présence,

(1) *Recherche de la vérité*, c. 3, p. 58.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 60.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, c. 4.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, c. 5.

de sorte qu'on peut dire qu'il est le lien des esprits, comme l'espace, en un sens, est le lien des corps? Il est donc certain que l'esprit peut voir ce qui, en Dieu, représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit. Dieu, d'ailleurs, ne fait jamais, par des voies très difficiles, ce qui peut se faire par des voies très simples; car il ne fait rien inutilement et sans raison. Il est constant que lorsque nous voulons penser à quelque chose de particulier, nous commençons par songer à quelque chose de vague et de général; il semble même que l'esprit ne soit pas capable de se représenter des idées universelles de genres, d'espèces, s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un; il est constant enfin que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. Il est certain que les idées sont efficaces, c'est-à-dire agissent sur nous; elles nous sont donc supérieures, ce qui n'appartient qu'à Dieu même. Enfin, c'est une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion, que Dieu ne peut avoir d'autre fin de ses actions que lui-même; il faut donc que la connaissance qu'il nous donne nous fasse connaître quelque chose qui soit en lui. Rien donc n'est mieux prouvé, n'est plus naturel, que cette grande vérité qui, au premier abord, a pu nous surprendre (1). Du reste, ce

---

(1) *Recherche de la vérité*, c. 6. — *Méditations* 1re, 2e et 3e.

que nous voyons en Dieu n'est point son essence même, son être absolu ; ce que nous voyons en lui est très imparfait ; c'est la matière divisible, figurée, etc. (1). Ce sont ensuite nos sentiments qui viennent s'associer, en quelque sorte, aux idées, pour former l'image sensible des objets, et la présence des corps est la cause occasionnelle qui donne lieu à cette association. Les corps ne peuvent agir eux-mêmes sur l'esprit. C'est l'idée ou l'archétype du corps qui nous affecte immédiatement ; la substance intelligible de la raison agit seule dans notre esprit, et le modifie de couleur, de saveur, et par ce qu'il y a en elle qui représente les corps (2).

C'est donc, aux yeux de Malebranche, comme aux yeux de saint Augustin et de ses partisans modernes, c'est le verbe de Dieu qui est la raison universelle des esprits (3). Mais il entend cette maxime d'une manière toute différente de saint Augustin, comme on vient de le voir ; car c'est en Dieu que nous voyons, suivant Malebranche, *les êtres particuliers* (4). Ce n'est pas qu'il n'admette aussi des vérités immuables, nécessaires ; qu'il ne reconnaisse en Dieu le siége de cet ordre de vérités ; mais ces vérités ne sont que

---

(1) *Recherche de la vérité*, l. III, part. 2, c. 6.
(2) *Entretiens sur la métaphysique*, entretien 5.
(3) *Méditation 2e*. — *Conversations chrétiennes*, entretien 3.
(4) *Recherche de la vérité*, l. III, part. 2, c. 8.

les rapports des idées elles-mêmes, elles sont aperçues par cela même que les idées qui en forment les termes sont présentes; c'est parce que nos esprits participent aux idées divines qu'ils découvrent aussi les rapports qui existent entre elles (1).

Une fois en possession de cette théorie, Malebranche s'y complaît, la développe, la reproduit sous mille formes diverses; il l'expose dans des entretiens où l'on croit quelquefois retrouver les dialogues de Platon; il la rend familière à tous les esprits, accessible aux gens du monde; mais surtout il la recommande aux âmes pieuses, la fortifie, autant qu'il est en lui, de toutes les autorités théologiques. Cette théorie philosophique sur le principe des connaissances se confond en lui avec le sentiment religieux; les méditations métaphysiques deviennent pour lui un exercice de piété, et les exercices de piété le ramènent à la métaphysique.

En négligeant, avec son école, l'étude des règles relatives à l'investigation des faits, Malebranche a cependant, comme elle, abordé la haute théorie de la causalité; mais, comme elle encore, il n'en a traité que la partie transcendentale, telle qu'elle peut se fonder sur les simples spéculations

---

(1) *Recherche de la vérité*, éclaircissement 10, t. IV, p. 166. — *Méditation 4e*. — *Entretiens sur la métaphysique*, préface.

rationnelles. Pénétrant plus avant que ses prédécesseurs dans la notion de la cause, distinguant avec soin le rapport qui existe entre deux phénomènes qui se suivent et celui qui constitue la production véritable, réservant le titre de *cause* à cette puissance dont l'énergie s'exerce en produisant réellement, il ne peut reconnaître une semblable puissance que dans le suprême auteur de toutes choses; il ne peut accorder à aucun être créé le pouvoir d'agir directement sur un autre; il n'admet donc qu'une seule cause digne de ce nom: c'est Dieu même; toutes les autres ne sont que des causes imparfaites ou *occasionnelles*, parce qu'elles fournissent seulement une occasion à l'exercice de la première (1).

Le système des causes occasionnelles se liait, comme on voit, à l'hypothèse de Malebranche sur la nature des idées, et lui prêtait un nouvel appui. Dieu, suivant lui, agit simplement comme une cause universelle; donc, les volontés générales doivent être déterminées, relativement à chaque effet, par des causes occasionnelles; c'est ainsi que nos sens sont la cause occasionnelle de nos sensations, et l'attention que nous donnons à nos idées la cause occasionnelle de l'évidence (2).

---

(1) *Recherche de la vérité*, l. III, c. 3. — *Méditations* 5 et 6. — *Traité de la nature et de la grâce*, passim.

(2) *Lettre à Arnauld*, t. III, p. 238.

On est surpris d'entendre Malebranche déclarer que les notions les plus abstraites lui paraissent les plus claires, les plus simples et même les plus faciles (1); mais quand on les voit exposées par lui, on est presque disposé à lui accorder cette proposition, tant il sait, en effet, les rendre accessibles.

Il y a peu d'exemples d'un succès aussi rapide et aussi général, pour les ouvrages métaphysiques, que celui qu'obtinrent les écrits de Malebranche à leur apparition. Ils contribuèrent puissamment à répandre le goût des connaissances philosophiques hors des écoles et dans les diverses classes de la société. Leur prodigieux débit attesta aussi combien la culture des connaissances philosophiques commençait déjà à se propager en France. C'était, sans doute, un spectacle bien remarquable, que cette direction vers des études aussi sérieuses, dans le même siècle qui voyait éclore les immortels chefs-d'œuvre de notre littérature, et peut-être une semblable direction a-t-elle eu sur la production de ces chefs-d'œuvre une plus grande influence qu'on ne le suppose.

La philosophie de Malebranche pénétra, dit-on, jusqu'à la Chine, et probablement elle offrit le premier et le seul exemple d'une semblable émi-

(1) *Recherche de la vérité*, l. VI, part. 2, c. 4.

gration. Elle lui suggéra le sujet de ses *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence de Dieu.*

Cependant la nouveauté, la hardiesse de l'hypothèse de Malebranche, étonnèrent, choquèrent un grand nombre d'esprits. A peine cette hypothèse fut-elle née, qu'elle donna lieu à plus d'un doute, qu'elle suscita plus d'une objection, et Malebranche se hâta, pour lever les uns et répondre aux autres, de joindre à sa *Recherche de la vérité* un volume d'éclaircissements. Il ne trouva pas seulement des adversaires parmi les partisans des anciennes traditions scolastiques; il en trouva de nombreux, de puissants, parmi ceux-là mêmes qui avaient accepté l'émancipation de la raison, parmi les principaux cartésiens. Il eut surtout affaire au plus terrible des athlètes, à Antoine Arnauld. La lutte qui s'engagea entre Arnauld et Malebranche est certainement la plus importante, la plus curieuse, qui se soit jamais élevée dans l'empire de la philosophie, comme elle est certainement aussi celle qui a été soutenue, des deux côtés, avec le plus d'habileté et de persévérance. Elle donna le jour à plusieurs volumes. C'étaient, dit Bayle, les deux plus grands philosophes du temps qui se trouvaient aux prises l'un avec l'autre. C'était aussi, pour la philosophie, ce que sont, pour les intérêts de famille, les questions d'état; car il s'agissait de savoir quelle est la filiation de ces

idées qui seules constituent nos connaissances, et de chercher leur origine, ou dans l'âme, ou dans les objets, ou dans la cause suprême.

Arnauld réduisit à trois points essentiels tout le système de Malebranche : le premier, que notre esprit ne saurait voir les choses matérielles par elles-mêmes, mais seulement par des *êtres représentatifs*, distingués de nos perceptions, et auxquels Malebranche a donné le nom d'idées ; le deuxième, que notre esprit ne saurait trouver qu'en Dieu ces idées ou êtres représentatifs des choses matérielles ; le troisième, que ce qui lui donne le moyen de les trouver en Dieu, c'est que Dieu renferme en lui-même une *étendue intelligible infinie* (1). Aussi, Arnauld réunit-il d'abord toute la puissance de son argumentation contre cette chimère d'*êtres représentatifs*, telle que Malebranche l'a conçue. L'existence de tels êtres n'est, à ses yeux, qu'une supposition toute gratuite ; un préjugé de l'enfance, qui a souvent dominé les philosophes, celui précisément qui a fait éclore l'hypothèse des *espèces intentionnelles*, a également égaré Malebranche, alors même qu'il a combattu cette hypothèse. Accoutumés que nous sommes à assimiler les opérations de l'esprit à celles de la vue, nous croyons que le premier ne peut, comme la seconde, voir les objets, s'ils ne lui sont présents,

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. 19, p. 203.

que dans des images ou une sorte de miroir qui en soient distincts, et qui en offrent cependant la fidèle peinture (1). Mais, si connaître et apercevoir sont absolument la même chose; si nos idées ne sont que nos perceptions, et, comme elles, des modalités de notre âme, et non point des êtres à part; s'il n'y a pour l'objet qu'une manière d'être présent à l'esprit, à savoir, d'en être aperçu; si la présence ou l'absence locale de l'objet n'est pas nécessaire à sa connaissance; si c'est l'objet lui-même, et non sa peinture, qui s'offre à nous; si c'est à tort, enfin, que l'on prétend ou qu'un être doive agir sur un autre pour en être connu, ou qu'une union intime entre l'objet connu et le sujet connaissant soit nécessaire pour rendre raison du rapport qui s'établit entre eux; si, en un mot, les objets matériels peuvent être immédiatement aperçus, quel besoin y a-t-il de recourir à cette espèce d'intermédiaire entre l'objet et l'intelligence? Distinguons dans cette expression : *voir les objets par eux-mêmes*, deux sens fort différents ; l'un qui consiste à supposer que les objets sont les causes de nos perceptions, l'autre qui consiste seulement à admettre qu'ils sont connus sans intermédiaire; et si, dans le premier sens, la supposition doit être, en effet, rejetée, au second sens Arnauld ne la juge susceptible d'aucune difficulté,

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. 4.

ce qui aurait suffi à son triomphe (1). Mais il relève, dans le système de Malebranche, des contradictions sans nombre. La première, et c'en est une sans doute, est d'avoir annoncé que nous voyons *toutes choses en Dieu*, lorsque cependant, d'après le même philosophe, nous n'y voyons ni notre âme, ni celles des autres hommes, ni les esprits angéliques, lorsque nous n'y voyons que trois choses : *les nombres, l'étendue et l'essence des êtres;* si, du moins, il faut entendre ainsi le langage de Malebranche, car Arnauld lui reproche d'avoir varié relativement aux corps particuliers et aux vérités nécessaires, de les avoir tour à tour compris dans ce mode de vision et exclus de ce privilége (2). Malebranche ne se contredit pas moins lorsqu'il veut expliquer de quelle manière nous voyons en Dieu, tantôt admettant que nous voyons par les idées de Dieu, et tantôt se refusant à l'admettre (3); tantôt, qu'on voit Dieu lui-même en voyant les créatures en lui, et tantôt, qu'on ne le voit pas (4); quelquefois paraissant croire que nous avons l'idée de Dieu, d'autres fois que nous ne l'avons pas (5). Arnauld déclare qu'il ne saurait

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. 5 à 11.
(2) *Ibid.*, c. 12.
(3) *Ibid.*, c. 13.
(4) *Ibid.*, c. 17.
(5) *Ibid.*, c. 26.

comprendre cette *étendue intelligible infinie*, imaginée par Malebranche, à laquelle se rattachent les conditions les plus incompatibles; qu'il ne saurait, dans aucun cas, consentir à ce qu'elle réside en effet dans la Divinité; il ajoute qu'en faisant même une telle concession, il se refuserait encore à admettre que cette *étendue intelligible* puisse rien nous faire connaître. Il en explique le motif dans une sorte de fiction fort agréablement racontée : il compare l'*étendue intelligible* à un bloc de marbre brut, et toutes les figures des corps matériels renfermées dans la première, aux statues possibles renfermées dans le second; il demande comment, à la seule vue du bloc, on pourra connaître tel ou tel visage qui pourrait en être extrait par le ciseau du statuaire, si on n'a, d'ailleurs, aucune idée du modèle (1). Il montre enfin que l'hypothèse de Malebranche est démentie par l'expérience (2).

Arnauld s'élève avec force contre la distinction introduite par Malebranche entre voir les choses *par les idées* et les voir *par la conscience*, et, par conséquent, contre l'assertion que nous n'avons pas d'idées claires par la conscience, ni d'idée claire de notre âme; il soutient que Malebranche, pour être conséquent à lui-même, devrait admet-

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. 14, 15.
(2) *Ibid.*, c. 16.

tre au moins que nous voyons notre âme en Dieu, comme nous y voyons les corps (1). Il rejette, comme trop exclusives, les conditions que Malebranche exige pour les idées claires, et lui reproche de confondre l'idée *claire* avec l'idée *compréhensive*; il lui reproche de refuser de la sorte le titre d'une connaissance certaine à ce que nous connaissons cependant le mieux, à ce qui nous est attesté par le sentiment intime (2). Modifiant enfin ce que Malebranche avait dit des *idées* en les appelant des *êtres*, il consent seulement à y voir des *manières d'être*; il ne juge donc pas que, pour les produire, l'âme ait besoin d'un pouvoir véritablement créateur; il réclame, quoique en hésitant, une puissance active pour l'âme dans la formation de ses perceptions (3).

Arnauld combattit avec la même vivacité le système des causes occasionnelles comme contraire à l'expérience. Il crut y voir aussi des conséquences dangereuses pour les dogmes de l'Église relatifs à la grâce, tels du moins qu'Arnauld les entendait lui-même, et c'en était assez pour motiver la chaleur extrême qu'il porta dans cette discussion. Peut-être sommes-nous redevables à cette circonstance du soin avec lequel Arnauld a exploré de grandes questions philosophiques qui

(1) *Des vraies et des fausses idées*, c. 21, 22, 23.

(2) *Ibid.*, c. 24 et 25.

(3) *Ibid.*, c. 27.

ne lui eussent point offert par elles-mêmes un aussi haut degré d'intérêt.

Malebranche combattit à son tour, et avec quelque avantage, l'opinion d'Arnauld qui considérait les perceptions comme des *modalités* de l'âme, *représentatives* des objets; il persista à soutenir que, pour *connaître*, il faut des *idées* différentes des modifications de l'esprit, mais qu'il n'en faut point pour *sentir ce qui se passe en nous-mêmes;* que la connaissance est claire comme les idées, mais que le sentiment intérieur est obscur et confus; il insista sur l'opposition entre sentir et connaître, opposition fondamentale chez les cartésiens, mais à laquelle il donnait une extension nouvelle en comprenant sous le mot *sentir* les phénomènes de la conscience intime, les assimilant aux sensations, comme aux affections de la volonté (1).

Il crut donc pouvoir soutenir que les modalités de l'âme ne sont que l'objet immédiat de nos sentiments, et non celui de nos connaissances. Il fit voir que, dans le système d'Arnauld, l'objet de la connaissance ne pourrait être étranger au sujet qui connaît; que l'âme ne pourrait jamais voir qu'elle-même, car les perceptions ne sont que des modalités représentatives par sentiment intérieur, dit Malebranche, sentiment confus qui

---

(1) *Réponse au livre de M. Arnauld*, c. 5, 6 et 24.

ne fait point connaître ce qu'il représente, et qui ne peut rien faire apercevoir de l'âme, qui soit distingué d'elle-même. Il argumenta sur ce que l'idée de l'infini, les idées générales, ne peuvent être des modalités de l'âme, dans laquelle il n'y a rien de général et d'infini. Dans le système des *modalités représentatives*, l'âme serait sa lumière à elle-même, supposition présomptueuse et presque impie. D'ailleurs, faire consister la présence d'un objet à l'esprit en ce qu'il est aperçu de l'esprit, n'est-ce pas supposer la question? Prétendre que toutes nos modalités sont essentiellement représentatives, n'est-ce pas encore supposer la question (1)? Malebranche convint avec Arnauld que l'esprit peut *voir* les objets éloignés, et même les objets absents; il expliqua franchement qu'en déclarant que nous ne voyons point les objets en eux-mêmes, il avait bien entendu dire que l'objet est distinct de l'idée, laquelle seule est immédiatement contemplée par l'esprit; mais cet intermédiaire n'est, à ses yeux, ni une espèce *expresse*, comme celle qu'a conçue l'école, ni une *entité créée* avec l'âme, mais seulement *l'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur ou la lumière.* Cette étendue, suivant lui, ne saurait être une modalité de l'âme; elle est l'*archétype* par lequel Dieu connaît tous les objets matériels, et sur lequel

---

(1) *Réponse au livre de M. Arnauld*, c. 7, 8, 9 et 10.

il les a créés. « C'est dans cette *étendue intelligible* » que je considère la sphère ; mais, pour la voir » comme existante, il faut que Dieu me l'apprenne, » et il me l'apprend par le sentiment de la couleur » qui, en conséquence des lois générales de l'union » de l'âme et du corps, devient une sorte de révé» lation naturelle (1). »

Malebranche expliqua sa proposition qu'*on voit toutes choses en Dieu*, en déclarant avec précision qu'on voit en Dieu *l'essence de tous les êtres corporels* où ce qu'ils sont, mais non leur *existence*, leur essence étant nécessaire et leur existence dépendant de la volonté de Dieu (2). Il expliqua la manière dont il entendait que nous voyons tout en Dieu, en déclarant que nous voyons tout en lui par *l'étendue intelligible* qui représente tous les corps comme étant leur archétype (3). Il ajouta que cette étendue intelligible est Dieu (4), sans cependant convenir que pour cela nous voyons Dieu lui-même. « Nous ne voyons l'Être » divin, dit-il, qu'en tant qu'il est *participé* par » les créatures, en tant qu'il en est la ressem» blance ou la participation. Celui qui regarde » le soleil ne voit point le soleil immédiatement » et en lui-même ; il ne voit le soleil que par

(1) *Réponse au livre de M. Arnauld*, c. 11, 12 et 13.
(2) *Ibid.*, c. 14.
(3) *Ibid.*, c. 15.
(4) *Ibid.*, c. 16, p. 168.

» l'idée du soleil ; il ne le voit que par l'étendue » intelligible, rendue sensible par le sentiment vif » de lumière que Dieu cause dans l'âme en conséquence de l'union de l'âme et du corps. Dans » un autre sens, cependant, on peut dire que nous » voyons Dieu et même que nous ne voyons que » lui seul, parce qu'il n'y a que lui qui est lumière, parce que la substance intelligible de la » raison universelle peut seule pénétrer les esprits » et les éclairer par sa présence (1). »

Non-seulement Malebranche ne craignit pas d'aborder l'ingénieuse parabole d'Arnauld sur le bloc de marbre, en convenant que l'étendue intelligible renferme les idées des êtres particuliers, comme le bloc de marbre renferme les diverses statues que le ciseau peut en tirer ; mais il crut pouvoir s'emparer de cette parabole elle-même pour mieux faire comprendre son système. Il ajouta que les sens remplissent ici le même office que le ciseau du sculpteur, et que seuls ils nous font connaître la figure particulière, laquelle ne peut être qu'une vérité contingente. Loin de reconnaître dans l'esprit la faculté de former ses idées particulières en attachant la sensation à l'étendue intelligible, il admit uniquement que l'esprit s'approche de ces idées, et que l'attention en est la cause occasionnelle (2).

(1) *Réponse au livre de M. Arnauld*, c. 19.
(2) *Ibid.*, c. 17, 18.

Pour se justifier d'avoir avancé que l'âme n'a point d'idée d'elle-même, Malebranche expliqua que, dans son sens, on connaît une chose par son idée, lorsqu'en contemplant cette idée on peut connaître, de simple vue, ses propriétés générales, ce qu'elle enferme, ce qu'elle exclut; il consentit à accorder que nous connaissons notre *moi;* mais qu'est-ce à dire? « C'est-à-dire que je sais que » je suis, que je pense, que je veux; je suis » certain de mon existence, mais je ne sais » point ce que c'est que ma pensée, mon désir, » ma douleur; nous connaissons notre *moi*, mais » nous ne connaissons ni sa nature, ni sa gran- » deur, ni sa vertu; nous ne voyons ni ce que » nous sommes, ni aucune des modalités dont » nous sommes capables, car nous ne connaissons » tout cela que par sentiment; tout cela n'est » point intelligible (1). »

Arnauld répliqua. Il maintint sa proposition que les modalités de notre âme sont essentielle- ment représentatives; cette proposition lui parut aussi évidente que l'axiome géométrique : *Le tout est plus grand que sa partie.* Que l'esprit soit modi- fié par la perception qu'il a d'un nombre, d'un carré, d'un corps, d'un être parfait, c'est d'abord ce qu'on ne saurait nier, dit Arnauld; peut-on nier davantage, ajoute-t-il, que la perception d'un carré n'en soit aussi la représentation, puisque

(1) *Réponse au livre de M. Arnauld*, c. 23.

le carré en est l'objet (1)? Dans le langage d'Arnauld, le caractère *représentatif* de la perception se bornait, comme on voit, à signifier seulement la fonction que remplit la perception en nous faisant voir immédiatement l'objet, et l'objet, loin d'être étranger à l'esprit, n'est que la notion conçue par l'esprit même. Cependant, lorsqu'il s'agit de savoir comment l'esprit peut voir l'infini, ce qu'Arnauld a eu l'imprudence d'admettre avec l'école cartésienne, ou comment l'étendue existerait dans l'esprit pour y être vue, Arnauld éprouve quelque embarras; ce n'est plus l'objet, c'est la perception seule qui paraît résider dans l'esprit, c'est elle seule, du moins, qui en est la modification. Il néglige, ou peut-être il craint de transporter franchement la question dans le domaine de la réalité de nos connaissances, de distinguer l'être parfait, l'étendue comme simplement conçue, et, sous ce rapport, objet de la pensée, ou comme existant positivement, et, sous ce rapport, devenant l'objet d'une connaissance réelle (2). Loin d'être effrayé par l'objection de Malebranche que, dans son système, les notions générales seraient des modifications de l'esprit, il accepte, il réclame même cette maxime des philosophes que *les universaux n'ont*

(1) *Défense du livre des vraies et des fausses idées*, t. XXXVIII des œuvres d'Arnauld, p. 382.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 391.

d'existence que dans l'esprit, mais en ajoutant que ces notions n'y deviennent générales que par une abstraction de l'esprit qui en détache les conditions particulières (1). Arnauld demande s'il y a donc en Dieu une étendue intelligible, infinie, composée, divisible; comment elle peut être, sans que Dieu lui-même soit étendu et par conséquent corporel; s'il n'en résulterait pas que Dieu peut être vu des yeux du corps, aussi bien que les objets externes (2). Il fait voir que, dans le système de Malebranche, les corps que nous croyons sentir ne sont point des corps réels, mais seulement des corps intelligibles, puisque, d'une part, les sensations que nous leur attachons ne leur appartiennent pas, mais à nous-mêmes, et que, de l'autre, nous n'attachons ces sensations qu'à l'étendue intelligible (3).

Arnauld fait de nouveaux efforts pour découvrir comment une perception ou une idée peut avoir un caractère représentatif : le tableau, l'image, ne représentent immédiatement que notre perception, et ils la représentent parce qu'ils la réveillent. Il faut que l'esprit puisse passer de l'être représentatif à l'objet représenté ; le premier perd ce caractère, s'il devient le terme auquel l'esprit s'arrête, s'il devient absolu, au lieu

(1) *Défense du livre des vraies et des fausses idées*, t. XXXVIII, p. 394.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 398, 411, 512.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 408.

d'être relatif. C'est un signe, et le signe cesse d'être tel, dès qu'on le considère en lui-même et qu'on perd de vue la chose signifiée. Il en conclut qu'on ne peut rien voir par les prétendues idées de Malebranche en tant que représentatives, puisqu'on ne voit rien au delà d'elles (1).

Arnauld relève enfin cette extension donnée par Malebranche au terme *sentir*, lorsque Malebranche, après avoir opposé *sentir* à *connaître*, s'en prévaut pour refuser toute lumière à la *conscience intime*, en la considérant comme un sentiment, et pour refuser ainsi à l'âme le droit de se connaître elle-même. Il remarque que si on peut accuser d'obscurité la sensation proprement dite et les affections ou émotions de l'âme, on ne peut faire le même reproche aux témoignages de la conscience qui sont, au contraire, ce qu'il y a de plus lumineux pour nous (2).

Malebranche, à son tour, repoussa ces nouvelles attaques par trois lettres justificatives. La première renferme quelques détails curieux sur la manière dont Malebranche fut conduit à imaginer son système; on y voit que ce système fut le fruit d'une alliance entre la doctrine de saint Augustin et celle de Descartes. Il avait recueilli, à l'école du premier, ces traditions platoniques relatives aux *nombres divins*, *éternels*,

---

(1) *Défense du livre des vraies et des fausses idées*, t. XXXVIII, p. 586.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 603.

intelligibles, à *ces figures géométriques qui habitent la vérité même;* il avait reconnu, à l'école du second, que nos sensations ne résident point dans les objets et ne sont que des modalités de notre âme; il ne fit que combiner ces deux opinions. Il crut donc pouvoir assurer qu'on voit ou qu'on connaît *en Dieu même les objets matériels et corruptibles*, *en tant qu'on est capable de les connaître et de les voir*, c'est-à-dire : « on voit leurs essences, qui sont » immuables, nécessaires et éternelles. On ne les » voit point en eux-mêmes; car alors on ne pour- » rait jamais en voir qui n'existent pas, ce qui » arrive néanmoins très souvent; et le néant ne » peut être vu en lui-même, comme un être réel et » subsistant (1). »

Malebranche, sur les instances d'Arnauld, essaya de mieux déterminer quel est, dans l'étendue *intelligible*, le caractère précisément exprimé par ce dernier terme. Il ne lui suffisait point d'admettre, avec Arnauld, que « l'étendue intelli- » gible n'est autre chose que l'étendue en tant » qu'elle est idéalement en Dieu, comme le plan » d'une maison dans l'esprit de l'architecte. » Au sens de Malebranche, « c'est l'idée que Dieu a des » corps créés et possibles, c'est l'objet immédiat de » l'esprit, lorsqu'il pense à des corps qui ne sont » point, et qu'il les regarde comme privés des qua-

---

(1) *Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, t. I, p. 336; 1709.

» lités sensibles. Du reste, elle ne se compose point » de parties qui occupent une place quelconque; » elle n'a aucun rapport avec le lieu (1) ; » ce qui, toutefois, ne l'empêcha point d'admettre aussi, en Dieu, des espaces intelligibles (2). D'ailleurs, Malebranche convenait que l'étendue matérielle est en Dieu *idéalement* (3). La discussion semblait ici bien près de se réduire à une dispute de mots; mais ce qui lui donnait le caractère le plus grave, c'était l'accusation intentée par Arnauld à Malebranche d'avoir imaginé un Dieu corporel; c'était assimiler son système à celui de Spinoza. Malebranche se défendit avec chaleur contre une accusation semblable; car l'étendue intelligible était, à ses yeux, essentiellement distincte de l'étendue matérielle, comme la substance divine, représentative des créatures, est essentiellement distincte de ces créatures (4). Bien loin d'avoir favorisé les spinozistes, Malebranche se flatta d'avoir manifesté la cause de leur erreur et d'y avoir porté remède. « Car l'erreur des spinozistes, dit-il, vient » précisément de ce qu'ils confondent l'idée des » corps avec les corps mêmes, de ce qu'ils confon» dent l'étendue intelligible, l'idée des espaces ima» ginaires, l'idée d'une matière infinie, avec la ma-

(1) *Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, p. 341, 342, 346, 351, 355.

(2) *Ibid.*, p. 358.

(3) *Ibid.*, p. 371.

(4) *Ibid.*, p. 327, 333.

» tière même (1). » Il discuta longuement et subtilement sur la question de savoir en quel sens on peut dire que l'étendue intelligible est Dieu, ou non.

Plusieurs années s'étaient écoulées depuis l'époque de cette ardente controverse, lorsqu'elle se ranima de nouveau à l'occasion de quelques objections de Régis contre le système de Malebranche, et de deux écrits d'Arnauld relatifs à l'opinion qu'avait émise Malebranche *sur le plaisir des sens* (2), écrits dans lesquels Malebranche encourait aussi le reproche, bien inattendu pour lui, d'avoir corrompu la morale en plaçant le bonheur dans le plaisir matériel. Malebranche publia de volumineuses réponses. Arnauld, malgré son âge avancé, n'était point las encore, et quatre nouvelles lettres à Malebranche vinrent l'attester (3). Mais surtout il dirigea contre le *Traité de la nature et de la grâce* la grande critique si longtemps attendue, sous le titre de *Réflexions* (4). Régis avait adopté l'opinion d'Arnauld sur la nature des idées. Malebranche engagea une nouvelle lutte avec ce nouvel athlète, en même temps

(1) *Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, p. 393.

(2) *Avis à l'auteur des Nouvelles de la République des lettres.* — *Dissertation sur le prétendu bonheur du plaisir des sens.* Œuvres d'Arnauld, t. XL, p. 1 et 10.

(3) Œuvres d'Arnauld, t. XL, p. 69.

(4) *Ibid.*, t XXXIX.

qu'il tentait contre Arnauld l'apologie de son *Traité de la nature et de la grâce*. Arnauld avait succombé à l'âge, mais n'avait point été vaincu. Malebranche le poursuivit encore dans la tombe, et continua cette fois la polémique sans contradicteur. Il faut le dire, la discussion, en se prolongeant, fut loin de devenir plus fructueuse. Chacun des deux rivaux mit plus de zèle à défendre ses propres opinions qu'à chercher la lumière. Ils se répétaient sans cesse ; ils invoquaient l'appui des autorités théologiques ; les injures prirent la place des arguments. On ne peut assez déplorer de voir deux esprits aussi éminents, deux hommes d'un caractère aussi respectable, non-seulement manquer aux égards qu'ils se devaient à tant de titres, mais diriger contre leurs intentions réciproques les accusations les plus odieuses ; on s'afflige surtout en remarquant quelle part a eue, dans cette triste animosité, la liaison que chacun d'eux croyait découvrir entre l'intérêt des vérités religieuses et celui des opinions philosophiques qui les divisaient. Mais ce grand et affligeant exemple doit être aussi recueilli par l'histoire de l'esprit humain ; nous y voyons une controverse, de la plus haute importance pour les progrès de la science, dégénérer, tromper notre attente, à mesure que les inimitiés personnelles et les susceptibilités de l'amour-propre y prennent la place de l'amour du vrai.

Arnauld avait sans doute tous les avantages dans cette discussion : il avait ceux qui étaient attachés à sa cause. L'hypothèse hasardée par Malebranche prête à une foule de difficultés ; Arnauld n'en négligea aucune. Esprit sévère, opiniâtre, méthodique, il porta dans son argumentation une extrême rigueur, s'attacha à lever les équivoques, parla le langage du bon sens, assaisonna souvent ses preuves par une plaisanterie ingénieuse et piquante. Malebranche, doué d'une imagination vive, facile à s'exalter, exercé aux vues les plus subtiles, concevait avec chaleur, peignait de couleurs brillantes ce qu'il avait conçu, mais se défendait mal, s'impatientait trop des objections pour s'appliquer à y répondre. Si quelque chose de l'enthousiasme de Platon respirait dans Malebranche et animait sa pensée, l'austérité d'Aristote se reproduisait dans Arnauld. Prudent et réservé, Arnauld, en présentant les maximes qui assignent leur rang et leur valeur aux vérités intuitives, ne sut pas démêler leur caractère essentiel ; il flotta, hésita, lorsqu'il voulut déterminer la notion de l'*objet*, lui donnant tour à tour une existence intérieure et extérieure ; et de là vint que le phénomène primitif de l'intelligence, qui consiste à *voir*, à *apercevoir*, conserva toujours ; pour lui, quelque chose de vague et d'indéfini.

Les esprits étaient alors fortement préoccupés de toutes les questions qui se rattachent à la ma-

nière dont Dieu agit sur les créatures. Malebranche les avait discutées avec étendue dans son *Traité de la nature et de la grâce*. Il revint encore sur ce sujet à l'occasion d'un écrit dans lequel Boursier, docteur de Sorbonne, avait prétendu prouver par le raisonnement *la prémotion physique*, et, en réfutant ce système, il reproduisit et essaya de fortifier le sien propre sur les causes occasionnelles.

Supposerait-on jamais que Malebranche, après avoir rapporté à Dieu toute sa philosophie, après avoir fait remonter à Dieu toute la science, réservé à Dieu seul toute action, ait pu être exposé à l'accusation d'athéisme? Ce fut cependant ce qui lui arriva. Pendant qu'Arnauld lui reprochait de s'abandonner aux illusions mystiques, les jésuites, dans le *Dictionnaire de Trévoux*, n'hésitèrent point à le qualifier d'athée. Quel est le philosophe qui pourra se flatter d'échapper à une semblable calomnie? Cet exemple, dans un tel siècle, nous enseigne quelle est la valeur des accusations semblables dirigées contre les penseurs indépendants, même les plus sincèrement religieux, et souvent de préférence contre ceux-ci, dans tous les siècles et surtout dans les siècles d'ignorance.

Pendant que l'esprit de la philosophie platonicienne se réveillait ainsi en France sous des formes diverses, d'autres causes le ranimaient aussi en Angleterre avec le concours d'autres circon-

stances. A cette époque, les questions religieuses y préoccupaient fortement les esprits, et l'intervention de la philosophie fut naturellement invoquée dans les discussions qu'elles faisaient naître. Les maximes professées dans cette société irréligieuse et immorale qui composait la cour et le parti des Stuarts, les écrits composés pour justifier ces maximes, ceux de Hobbes surtout, excitaient une indignation aussi juste que générale. Cette indignation devait trouver pour organes des hommes vertueux et éclairés, empressés à la servir avec les armes de l'érudition, de l'éloquence et de la raison. Aux nouvelles doctrines qui, soumettant les actions humaines à la nécessité, abandonnaient les règles des mœurs aux conventions ou à l'arbitraire de l'autorité, qui matérialisaient l'intelligence et livraient l'ordre entier de l'univers au jeu aveugle des causes purement mécaniques, on sentit le besoin d'opposer tout ce qui peut relever la dignité humaine, affermir l'immutabilité des notions morales, rendre à la philosophie le flambeau du spiritualisme, et à la nature l'action de la Providence. Mais, dans le zèle qu'inspira une si belle cause, on ne sut pas se défendre de l'exagération à laquelle toute réaction est naturellement exposée; on assimila trop facilement à ces doctrines corruptrices les systèmes qui présentaient avec elles quelques analogies extérieures; on céda quelquefois à l'influence de ce mysticisme exalté qui

exerçait alors en Angleterre tant de puissance sur les esprits.

Cette influence se manifesta spécialement parmi les presbytériens, comme on devait s'y attendre. Théophile Gale, un de leurs ministres, alla jusqu'à vouloir chercher dans la révélation la source de toute la philosophie, et soumettre toutes les doctrines philosophiques à l'autorité de la théologie. Ce ne furent pas seulement les athées et les matérialistes de son temps, qui révoltèrent Théophile Gale. Descartes lui-même eut le malheur de le scandaliser par le doute méthodique et la maxime qui permet d'affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée de cette chose. Il voulut donc, comme il le déclare lui-même, rappeler la philosophie à son type originaire, à son idée primitive, afin que la vraie philosophie fût désormais distinguée de la fausse. Cette notion primitive n'était autre, à ses yeux, que la révélation elle-même, par laquelle le Verbe divin avait instruit les hommes dès l'origine des temps, et depuis à différentes époques, comme par des canaux divers. En évoquant donc, au milieu de l'Angleterre, et pour la première fois, l'image vénérable de Platon, il ne le fit apparaître que comme l'héritier des doctrines hébraïques. Il ressuscita la vieille hypothèse de Philon qui avait voulu faire dériver des dogmes révélés aux Juifs toute la sagesse des Grecs. Telle était,

disait-il, cette doctrine que Timée de Locres et Platon avaient célébrée sous le titre de *Philosophie antique*. Il déploya, à l'appui de cette hypothèse, les trésors d'une vaste érudition, entraîné d'ailleurs, par les exigences de son système, à placer les faits sous un faux jour. Par la même disposition d'esprit, son Platon fut aussi celui que Plotin et son successeur prétendaient avoir fait revivre, celui qu'avait loué saint Clément d'Alexandrie, celui auquel les Pères de l'Église avaient fait des emprunts. Tel fut le but vers lequel Théophile Gale dirigea sa *philosophie générale*, et il y fut tellement fidèle que les historiens de la philosophie ont hésité s'ils ne devaient pas le ranger simplement dans la classe des théosophes. Thomas Gale, son fils, lui succéda dans l'entreprise à laquelle il s'était dévoué, le surpassa par l'étendue de son savoir, cultiva, comme lui, les doctrines platoniques, les considéra sous le même aspect. C'est à celui-ci que nous devons la publication du célèbre traité sur les mystères des Égyptiens, attribué à Jamblique.

L'hypothèse qui fait découler des doctrines hébraïques la philosophie des Grecs avait été généralement adoptée par l'université de Cambridge. Là Platon, dans cette renaissance et avec une telle filiation, fut entouré de nombreux hommages. Parmi les sectateurs de ce culte nouveau se firent principalement remarquer Witcher, Wilkins,

Whertnigtbron, Widdrington, et leur disciple Thomas Burnet (1), mais surtout les deux illustres amis Henri More et Raoul Cudworth, tous deux professeurs dans cette université. Nous avons déjà rencontré Henri More au nombre de ceux qui élevèrent, contre la philosophie de Descartes, des objections ou des doutes auxquels Descartes prit soin de répondre. Il craignait que l'athéisme ne trouvât du secours dans plusieurs des opinions cartésiennes, spécialement dans celle qui considère l'étendue comme corporelle, dans celle qui prétend expliquer tous les phénomènes de la nature par les seules lois mécaniques du mouvement, dans celle qui rejette les causes finales. Il fut effrayé des conséquences que Spinoza tirait des principes cartésiens. Cependant il assigna encore un rang élevé à la philosophie de Descartes; il en approuva la direction (2); il adopta la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu (3); il s'empara surtout de l'hypothèse des idées innées, et lui donna un développement considérable. Il est curieux de recueillir de la bouche de cet homme pieux et candide (4) le récit de sa

---

(1) Gilbert Burnet, *History of his own time;* l. II, p. 186, 187; Adan., 1661.

(2) *Mori epistola ad V. C., quæ apologiam complectitur pro Cartesio;* t. I, p. 107, 116.

(3) *Antidot. adv. atheism.*, l. I, c. 8, p. 22, etc., etc.

(4) V. l'histoire de sa vie écrite par lui-même, dans la préface de ses *Œuvres philosophiques;* Londres, 1676.

propre histoire, d'apprendre de lui comment il fut conduit aux doctrines qu'il embrassa avec tant d'ardeur. Il avait consumé beaucoup de temps à l'étude d'Aristote, à la lecture de Cardan et de Scaliger, sans que sa raison pût en être satisfaite; il n'avait pas retiré plus de fruit de l'étude des scolastiques; il s'égara même quelque temps dans le dédale de leurs subtilités. Il se préoccupa tellement de la question ardue qui s'était élevée entre les thomistes et les scotistes, et qui avait pour objet le principe de l'individuation, qu'il en vint à croire qu'il n'était point lui-même un individu distinct et complet, mais seulement une portion et comme un membre d'un autre individu immense et intelligent. Enfin, après avoir longtemps cherché dans les ouvrages des scolastiques à acquérir la conviction de la vérité, il fut jeté au contraire, par le spectacle de leurs interminables disputes, dans un absolu scepticisme. Il se réfugia dans les bras des platoniciens; il recourut à Marsile Ficin, et prit avec lui, pour guides, l'Hermès Trismégiste et Plotin. Là, enfin, s'offrirent à lui une lumière éminemment pure, puisqu'elle émanait de Dieu même, une science qui n'avait plus rien d'incertain, puisqu'elle n'avait plus rien de profane et qu'elle substituait l'intuition directe au raisonnement. Il eut à combattre en lui-même les instincts de *sa nature animale*, qui le rappelaient encore à la

discussion; mais il en triompha et goûta le repos de la contemplation. Dès lors, aussi, il se livra presque exclusivement à la théologie, et il obtint un rang distingué parmi les théologiens anglais.

Henri More voulut affermir par de nouvelles preuves (1) l'opinion qui représente Pythagore comme un héritier des doctrines hébraïques. Partant de là pour s'engager sur les traces de Reuchlin, il entreprit de ramener les traditions cabbalistiques à leur antique pureté, de les justifier en les régénérant, et d'en montrer la consanguinité avec l'enseignement de Pythagore. Il distingua donc deux manières de philosopher : l'une toute spirituelle, seule légitime; l'autre illégitime et matérielle. L'une a sa source dans la révélation divine; elle compose cette cabbale qu'ont altérée les écrivains juifs; elle a éclairé les philosophes de l'antiquité sur Dieu, l'âme humaine et la vertu; elle repose sur les idées innées, sur les axiomes évidents par eux-mêmes et qui servent de fondement aux sciences. L'autre n'est que le produit de l'intelligence humaine, tel qu'elle l'obtient du sens interne ou des sens extérieurs; elle ne donne le jour qu'à des propositions contingentes et incertaines; elle n'atteint qu'aux phé-

(1) *Enchiridion ethicum*, l. III, c. 10.

nomènes et aux apparences (1). Au milieu de ces spéculations mystiques, Henri More eut cependant le bon esprit de reconnaître que la métaphysique, en voulant s'occuper du développement des notions abstraites les plus générales, usurpe sur le domaine de la logique; il renferma la métaphysique dans la connaissance des êtres incorporels. Attribuant une réalité positive à l'espace étendu, immobile, il se vit conduit à lui attribuer quelque chose de divin : « Cet espace » immense, éternel, nécessaire, indestructible, » incommensurable, est comme une représentation » confuse, générale, de l'essence divine ou de la » présence essentielle de Dieu (2). » Dans l'exagération de son zèle pour la cause du spiritualisme, il alla jusqu'à soutenir que « l'incrédulité quant » aux apparitions surnaturelles des esprits était un » prélude dangereux qui ouvrait la voie à l'a» théisme. A l'axiome politique : *Point d'évêque,* » *point de roi*, répond, disait-il, l'axiome méta» physique : *Point d'esprit, point de Dieu* (3). »

Le platonisme, en se produisant en Angleterre vers la fin du XVIIe siècle, s'y montra donc d'abord confondu avec les doctrines mystiques qui s'en étaient emparées dans les âges précédents. Ce-

---

(1) *Confutatio cabbalæ æto-pædo-melisseæ.*—Œuvres d'H. More, p. 527.

(2) *Enchiridion metaphys.*, c. 2 et 8.

(3) *Antidotus advers. ath.*, *præfatio*.

pendant il trouva aussi à Cambridge un interprète plus fidèle et plus pur. Uni à Henri More par les liens de l'amitié, par la communauté des intentions, par les sympathies de la vertu, Raoul Cudworth, en partageant plusieurs de ses opinions, possédait, toutefois, une raison plus saine et plus sévère, des connaissances plus étendues, et savait en faire surtout un emploi bien plus judicieux. Cudworth consacra ses travaux et sa vie à garantir à l'humanité la possession des deux plus grands trésors : la conviction de l'existence de Dieu, et l'immutabilité des notions morales. C'est dans ce but qu'il dessina le plan du vaste édifice auquel il donna le nom de *système intellectuel.* Quoiqu'il n'ait pu accomplir qu'une partie de ce plan, ce qu'il en a exécuté offre certainement l'un des monuments les plus remarquables que l'érudition, dans les temps modernes, ait élevés en l'honneur de la philosophie. On ne sait si l'on doit s'étonner davantage des immenses recherches qu'il suppose, du choix et de la sagacité avec laquelle leurs résultats sont employés, ou de l'ordre et de l'unité qui règnent dans l'ensemble.

Mosheim, en traduisant ce bel ouvrage en latin, lui a donné encore un nouveau prix par les savantes notes qu'il y a jointes. En se proposant de justifier tout ensemble et l'action de la Providence dans le gouvernement de l'univers, et le libre arbitre de l'homme, le professeur de Cam-

bridge chercha l'origine des doctrines qui ont mis en danger ces deux grandes vérités, dans les systèmes relatifs aux principes des choses, dans les notions que les philosophes se sont faites du destin, et dans l'abus de l'hypothèse qui constitue la philosophie corpusculaire. Liant par conséquent la physique elle-même à la théologie et à la morale, il considéra les théories relatives aux atomes, aux lois du mouvement, à la marche générale de l'univers, dans leur rapport avec l'athéisme et avec les opinions qui s'y rattachent. Il embrassa donc, dans ses vastes explorations, l'histoire entière des opinions philosophiques sur ces points fondamentaux dans la succession des siècles.

Cudworth distingue trois systèmes divers sur le destin, qui tous trois soumettent le cours des choses à l'empire de la nécessité : le premier, qui n'a guère été produit que par les modernes, et d'après lequel la Divinité aurait tout réglé d'avance par des décrets éternels, absolus, inflexibles ; le second, qui fut celui de Zénon et de Chrysippe chez les Grecs, des Esséniens chez les Juifs, et qui suppose que la Divinité, agissant elle-même avec nécessité, quoique avec sagesse, a constitué l'univers sur des causes générales et primitives dont le développement règle la marche de toutes choses ; le troisième enfin, celui de Démocrite et d'Epicure, qui, faisant disparaître la Divinité de l'ordre des causes, fait peser sur le

monde une nécessité aveugle et toute physique (1). Or, le dernier de ces trois systèmes a invoqué le secours de la philosophie corpusculaire, et a voulu s'identifier avec elle. Les propriétés constitutives des atomes et leurs mouvements divers suffisent, dans ce système, pour rendre compte des phénomènes de l'univers par des combinaisons toutes mécaniques (2).

Mais la philosophie atomistique conduit-elle inévitablement aux corollaires que les athées cherchent à en obtenir? Y a-t-elle même toujours conduit? Voilà la question que Cudworth se propose. « Démocrite n'a point, dit-il, été le créateur » de cette philosophie ; il n'a fait au contraire qu'en » abuser et la corrompre. L'hypothèse des atomes » remonte au berceau même de la philosophie. » Moschus le Phénicien en fut probablement le » premier auteur ; Pythagore en recueillit la tra- » dition ; Empédocle la reçut de Pythagore ; Anaxa- » goras s'en empara en la modifiant. Mais, jusqu'à » Démocrite, tous les philosophes, en adoptant » cette hypothèse, reconnaissaient une Divinité qui » régit l'univers, et des intelligences distinctes de la » matière, qui sont répandues dans cet univers (3). » La doctrine qui admet une nature spirituelle fut » contemporaine de celle qui admettait des élé-

---

(1) *Systema intellectuale*, c. 1, § 1.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 5.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 8 à 18, 42, 43.

» ments matériels ; elle était naturellement associée » à celle-ci ; les deux principes, l'un actif, l'autre » passif, se correspondaient l'un à l'autre dans la » philosophie primitive, comme ils se correspon- » dent aux yeux de la raison. La matière, aveu- » gle, inerte, attend et reçoit l'impulsion qui la » meut ; l'intelligence, qui connaît, imprime aussi » le mouvement. Il n'y a dans les corps que gran- » deur, figure, situation, mouvement. Les corps sen- » sibles ne sont, d'ailleurs, que des agrégats ; leurs » éléments se dérobent à nos sens ; mais la variété » de leurs combinaisons explique la variété des pro- » priétés inhérentes aux corps. Le principe actif et » spirituel est également nécessaire pour expliquer » un second ordre de phénomènes, celui qui se » rapporte à la vie. Il rend compte aussi des appa- » rences qui accompagnent le premier ordre de » phénomènes, c'est-à-dire des sensations que l'es- » prit rapporte aux corps, quoiqu'elles lui appar- » tiennent à lui-même (1). »

Pénétré d'une vive admiration pour Platon, dont les écrits ont été l'objet de ses plus profondes et de ses fréquentes méditations, Cudworth lui reproche cependant de s'être laissé entraîner trop loin dans l'éloignement qu'il éprouvait pour la théorie atomistique, et d'avoir voulu en quelque sorte spiritualiser l'univers. Il blâme Aristote d'avoir partagé les préventions

(1) *Systema intellectuale*, c. I, § 27 à 33, 41, 42.

exagérées de son illustre maître, et d'avoir substitué aux atomes, principes réels des choses, ces *formes* et ces *qualités* qui ne sont que de vains noms, comme Platon leur avait substitué les idées (1).

On comprend quelle importance nouvelle présentait la question qui avait pour objet de déterminer le mérite de la philosophie corpusculaire, à une époque où Descartes venait de remettre cette philosophie en honneur. Le professeur de Cambridge en avait adopté les principes; il mettait donc le plus haut intérêt, non-seulement à purger la théorie atomistique de toute influence funeste aux vérités morales et religieuses, mais encore à la rendre tributaire de ces vérités qui lui étaient si justement chères. « La philosophie corpusculaire, dit-il, loin de protéger le » sensualisme, dément la prétendue maxime qui » ferait naître les connaissances de la sensation, » puisqu'elle place dans des propriétés qui échappent aux sens les fondements du vaste édifice de » l'univers. Elle met en lumière l'existence des » substances immatérielles, puisqu'elle refuse à la » matière toutes les qualités qui pourraient expliquer les phénomènes de l'intelligence; elle renvoie à la sphère du monde subjectif les qualités » sensibles que nos illusions transportaient dans le

(1) *Systema intellect.*, c. 1, § 44 et 45.

» monde objectif; n'admettant qu'un mouvement
» local, mouvement nécessairement communiqué
» et qui suppose un moteur différent d'elle-même,
» elle contraint de rechercher la cause dans le do-
» maine de l'intelligence, à laquelle seule l'action
» peut appartenir. Si elle repose sur un mécanis-
» me, elle admet des *idées* distinctes de ce méca-
» nisme, qui y président et qui sont le mode
» d'une autre nature supérieure; en un mot, elle
» humilie ces sens dans lesquels les matérialistes
» cherchaient leur seul guide, pour faire triompher
» l'éternelle raison, cette sublime géométrie de
» l'univers (1). »

Le professeur de Cambridge fut loin, toutefois, de donner son approbation à l'ensemble de la doctrine cartésienne, ni même à la combinaison que Descartes avait adoptée pour expliquer le système du monde. Quoique professant une grande estime pour Descartes, il plaça ce philosophe fort au-dessous d'Aristote; il combattit le doute méthodique (2); il rejeta la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée que nous en avons (3); il réfuta surtout avec énergie cette opinion avancée par Descartes, mais à laquelle peut-être Descartes tenait peu au fond, qui fait dépendre de la volonté divine les vérités éternelles et nécessaires, qui prête à Dieu le pouvoir de

(1) *Systema intellectuale*, c. 8, § 27.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 94.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 98 et suiv.

faire les choses contradictoires (1). La physique de Descartes lui parut trop favorable à l'athéisme, et en cela, il faut le dire, cet homme de bien ne sut juger exactement ni la doctrine cartésienne, ni les besoins réels des vérités religieuses. Il se persuada que ce n'était point assez de réserver à l'auteur de toutes choses cette grande dispensation par laquelle il a créé les lois générales et décrété le plan de l'univers; il faisait un tort à Descartes d'avoir soumis le monde matériel à la seule puissance immédiate des lois du mouvement (2).

Indépendamment de cette espèce d'athéism qui s'est emparé, en la corrompant, de la philosophie corpusculaire, Cudworth en distingue encore trois autres qui, chez les philosophes de l'antiquité, ont appelé à leur secours trois systèmes différents sur les principes des choses: le premier, celui auquel il donne le nom d'athéisme *hylozoïque*, et dont il rapporte l'origine à Straton de Lampsaque; ce système dota la nature d'une énergie et d'une vie intérieure qui, renfermée dans chaque particule de la matière, mais privée d'intelligence, a imprimé aux corps les formes dont ils sont revêtus (3). Le second, que Cudworth attribue

(1) *Systema intellectuale*, § 21.

(2) *Ibid.*, C. III, *Dissertatio de naturâ genitrice*, § 2, 30; c. V, § 53, 54, 63.

(3) *Systema intellectuale*, c. 3, § 1 à 8.

à Anaximandre, en ne reconnaissant qu'une matière insensible et aveugle, cherche dans les *formes* et les *qualités* les principes élémentaires que Démocrite avait trouvés dans les atomes (1). Le dernier enfin, qu'il appelle *cosmoplastique* et qu'il croit découvrir chez les stoïciens, considère l'univers comme une sorte de corps organisé, que produit suivant un certain ordre, et avec un certain art, une nature active et féconde, mais privée elle-même d'intelligence. L'athéisme *cosmoplastique* diffère de l'athéisme *hylozoïque* en ce qu'il n'abandonne rien aux jeux du hasard (2). Ces quatre espèces peuvent se rapporter à deux genres : l'un qui fait remonter l'origine des choses à un principe aveugle et fortuit, au mouvement de la matière se déployant sans lois; l'autre qui la place dans la nature procédant avec art et régulièrement, quoique sans intelligence (3). Cudworth reconnaît, au reste, que si l'athéisme s'est appuyé sur ces quatre systèmes principaux imaginés par les philosophes pour expliquer la formation de l'univers, il ne s'ensuit point que tous les partisans de ces mêmes systèmes aient été pour cela, à beaucoup près, favorables à l'athéisme (4).

Cudworth lui-même, en même temps qu'il re-

---

(1) *Systema intellect.*, c. 3, § 20 à 24.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 26, 27, 30, 31.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 33 à 35.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 37.

produisit la philosophie corpusculaire avec le caractère primitif qu'il supposait lui avoir été imprimé par Moschus et Pythagore, c'est-à-dire comme étroitement liée au spiritualisme, Cudworth s'attacha vivement à l'hypothèse d'une *nature plastique* (1), active et féconde, qui est entre les mains de la Providence un instrument inférieur et subordonné; qui, sous son autorité, et quelquefois corrigée par elle, quelquefois s'arrêtant devant son intervention immédiate, exécute tout ce qui, dans la nature, suppose l'ordre et la régularité dans le mouvement et la configuration de la matière. Il lui paraissait presque impie, ou de n'accorder d'action à la Divinité sur ses ouvrages que par les lois générales du mouvement, ou de supposer que la Divinité descendît elle-même jusqu'aux moindres détails de l'organisation des corps et des phénomènes matériels(2). Il crut retrouver cette hypothèse dans les philosophes les plus distingués de l'antiquité, Empédocle, Héraclite, Hippocrate, Platon,

---

(1) Dans la traduction latine de Mosheim, le développement de cette hypothèse fait le sujet d'une dissertation spéciale annexée au chapitre 3 du *Système intellectuel*. Dans l'édition anglaise, elle est contenue dans le § 37 du même chapitre, et ce § se sous-divise lui-même en 34 articles. Nous avons suivi la traduction de Mosheim comme plus répandue et recevant, d'ailleurs, des notes de ce savant une utilité particulière.

(2) *Systema intellectuale. — Dissertatio de naturâ genitrice*, § 2 à 5.

Aristote, Zénon, comme il la retrouva dans Paracelse (1).

Aussi, Cudworth étendit sinon l'accusation précise d'athéisme, du moins le reproche d'avoir favorisé l'athéisme, jusqu'à ces philosophes qui ont entièrement séparé le domaine de la physique de celui de la théologie. Il adopte la sévère réprimande que Platon et Aristote avaient adressée sur ce sujet à Anaxagoras, et la reproduit en l'appliquant à Descartes (2).

On voit comment, dans l'esprit de Cudworth, la théorie atomistique s'unissait aux doctrines du spiritualisme et de la Providence divine, comment aussi cette théorie et ces doctrines trouvaient un lien commun dans l'opposition entre la matière et l'intelligence, dans la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes des corps, dans les observations psychologiques qui nous font considérer les sensations comme de simples modalités de notre âme.

Ce fut dans le même esprit que le professeur de Cambridge revendiqua, en faveur des notions morales, cette immutabilité que réclament les intérêts de la vertu. Si la philosophie, à ses yeux, n'avait pas de mission plus auguste et plus sacrée que de repousser les nouvelles opinions de Hobbes, qui faisait descendre des seules lois positi-

(1) *Systema intellect.; Dissert. de nat. genit.*, § 6.

(2) *Ibid.*, § 1 et 6.

ves la distinction du bien et du mal, il avait été aussi alarmé par celles de Descartes et de divers théologiens qui font découler uniquement de la libre volonté de Dieu les règles du juste et de l'honnête, sans admettre que ces règles soient, comme celles du vrai, une conséquence, une expression de la nature et de l'essence divines (1). Il reçut des raisonnements de Hobbes la même impression que Platon avait reçue de ceux de Protagoras (2), et, à l'exemple de Platon, il crut voir dans le système philosophique qui fait dériver de la sensation toutes les connaissances, le principe de cette funeste opinion qui renverse les fondements des notions morales. Ce fut donc aux principes mêmes des connaissances humaines qu'il remonta pour détruire les erreurs dont il voulait prévenir la contagion ; il se proposa de mettre en lumière la différence ou plutôt le contraste qui existe entre les opérations des sens et l'exercice de la raison. Il reproduisit sous un nouveau jour les oppositions déjà établies entre ces deux modes d'opérer, par Platon, par Plotin et les platoniciens de tous les âges.

---

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, c. 3, § 2; imprimé à la suite du *Système intellectuel*, dans la traduction de Mosheim, t. II.

(2) *Ibid.*, l. II, c. 1 et 2.

«Dans la sensation, l'âme est, à quelques égards, » passive; cependant elle y coopère aussi par sa » propre activité; elle y apporte une perception, » une pensée. Mais ces pensées, qui s'unissent » ainsi et se confondent avec la sensation, sont » essentiellement distinctes des pensées pures » que l'esprit produit par sa seule et propre » énergie (1). L'intelligence ne considère point » proprement ce qui est hors de l'âme; elle se » concentre dans les notions qui appartiennent à » l'âme elle-même. L'âme ne peut acquérir au- » cune notion des choses que par ce qui lui est » propre, inné, familier et domestique, si l'on » peut s'exprimer de la sorte; ce sont les *raisons* » *intelligibles*. Notre entendement a le pouvoir » d'exciter et de produire en nous-mêmes ces » *raisons*, tandis qu'il n'est pas libre de se donner » les sensations qui lui plaisent.

«Les notions qui ne tombent point sous les sens » constituent les *noamènes* (*noëmata*), tandis que » les sens et l'imagination ne donnent que des » apparences (*aistêmata*, *phantasmata*). Au nombre » de ces notions sont, par exemple, celles de la » justice, du devoir, de l'obligation, de la vérité, » de la fausseté, de la cause, de l'effet, du genre, » de l'espèce, du néant, du contingent, du possi- » ble, de l'impossible. Il y a des propositions qui

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, l. III, c. 2.

» ne correspondent à aucune image, et dont les » termes sont unis par une connexion nécessaire. » Telle est celle-ci : *Rien ne peut être et n'être pas tout » ensemble.* Il est donc des choses qui ne peuvent » être ni senties ni imaginées, mais seulement » connues (*noëta*), quoique l'imagination tende » sans cesse à les saisir, et trouble ainsi, par les » métaphores dont elle tâche de les revêtir, les » exercices de cette contemplation abstraite et » supérieure qui devrait seule les atteindre. On ne » saurait admettre l'hypothèse de ceux qui, par » une fausse interprétation des paroles d'Aristote, » supposent que ces *raisons des choses* sont tirées » des perceptions sensibles à l'aide de je ne sais » quel entendement actif, comme par un artifice » chimique. Car, comment faire sortir la per- » fection de l'imperfection, la vigueur, la puis- » sance et l'action de ce qui est lourd, inanimé » et passif? D'ailleurs, à le bien prendre, cette » hypothèse n'accorde pas moins à l'activité pro- » pre de l'âme, que nous ne lui accordons nous- » mêmes.

« Lorsqu'au milieu d'une foule immense nos » regards errent sur tous les individus qui la com- » posent et qui nous sont inconnus, si par hasard » ils viennent à y apercevoir le visage d'un ami, » on dit avec raison que nous le connaissons ; car » nous en possédions déjà la notion anticipée. » C'est ainsi que nous connaissons aussi les objets, » et voilà pourquoi les platoniciens disent que

» *la connaissance n'est qu'une simple réminiscence* (1).

« La méprise qui conduit les hommes à attri-
» buer aux sens l'origine des notions de l'esprit,
» provient de ce que ces notions se produisent
» souvent dans l'esprit à l'occasion de la présence
» des objets sensibles, et de ce qu'alors on ne sait
» pas distinguer cette espèce d'excitation acces-
» soire de la vraie cause intérieure qui produit
» réellement ces notions. C'est ce qui arrive spé-
» cialement à l'égard de celles qu'on appelle rela-
» tives, telles que celles de *la cause et de l'effet*, *de la*
» *symétrie*, etc. Mais veut-on la preuve manifeste
» de cette erreur? Veut-on apprendre à discerner
» l'occasion extérieure et la vertu intime et pro-
» ductrice? Qu'on cherche à s'expliquer, par
» exemple, comment le spectateur reconnaît que
» l'image d'un objet, retracée dans un miroir,
» n'est pas cet objet lui-même; qu'on examine
» comment la structure d'une horloge et sa desti-
» nation, comment la beauté des formes, la
» puissance des forces naturelles, peuvent être
» appréciées. Les sens ne peuvent donner que les
» perceptions des couleurs ou d'autres qualités
» sensibles; l'intelligence seule est capable d'y
» ajouter l'estimation de la convenance qui existe
» entre les diverses parties de l'ouvrage, de leur
» rapport avec le but auquel elles sont appro-

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions, etc.*, l. III, c. 1.

» priées, de l'action qu'elles exercent les unes sur » les autres. Tout ceci est l'office du jugement, » des notions qui préexistaient en nous et qui sont » appliquées à ces objets. L'œil ne voit réellement » point une machine ou une horloge, en tant » qu'elles sont une combinaison coordonnée; il » n'en voit que les éléments matériels ou les de- » hors. L'édifice qui s'élève devant nous n'est pas » seulement un amas de pierres, il renferme aussi » l'exécution d'un plan conçu par l'intelligence de » l'architecte, et qui était déjà présent à la pensée » de celui-ci avant que les manœuvres vinssent » l'exécuter comme une sorte de conception toute » logique. Il en est de même des animaux, des » plantes, de l'univers entier, sublime mécanique » construite d'après les dessins de l'architecte » éternel. Nous formons nous-mêmes certains » agrégats, certains touts, dont les éléments sont » épars, quelle qu'en soit la distance réciproque, » comme ceux de la cité politique, par exemple; » les liens qui les unissent sont tirés de certaines » actions que nous exécutons en qualité de natu- » res intelligentes (1).

« Supposons qu'un homme et un animal consi- » dèrent en même temps une statue, qu'ils enten- » dent à la fois une symphonie; quoique leurs » sensations soient les mêmes, combien les idées

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, l. III, c. 2.

» qu'ils en recevront seront différentes ! Quelle » différence encore, à cet égard, entre les idées que » concevra un artiste et celles d'un spectateur ordi» naire ! Placez un érudit et un ignorant en pré» sence du même livre ! Que sera-ce du grand livre » de la nature (1) ?

« Ainsi, l'âme de l'homme est remplie de notions » qui ne sont point imprimées en elle par les objets » externes, quoique la présence de ces objets puisse » en exciter la pensée. Mais les choses corporelles » elles-mêmes perçues par les sens ne peuvent » être connues et comprises que par une force » et une puissance propres de l'âme qui leur ap» plique les notions inhérentes à elle-même. » Car, lorsque nous apercevons la lumière ou les » couleurs, lorsque nous sentons le froid ou le » chaud, lorsque nous entendons des sons ou des » bruits, etc., notre méditation s'étend plus loin » encore ; nous cherchons, en prenant la nature » pour guide, ce que sont cette lumière, ces cou» leurs, ce froid, ce chaud, ces sons, etc., preuve » certaine que nous ne les comprenons point par la » sensation seule. Cette connaissance est plus » claire que la sensation même ; il en serait tout » autrement, si elle dérivait de la sensation ; c'est » ainsi que le son est plus faible, en se répétant » dans l'écho, qu'à sa naissance. La pensée seule

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, c. 2, § 15 et 16.

» atteint la substance et l'essence. Quoique la no- » tion rationnelle du triangle se rencontre dans » l'esprit avec l'image d'un objet triangulaire, la » première a une rigueur et une pureté qui ne se » retrouvent point dans la seconde. La sensation » n'est qu'une sorte de langage que la nature » adresse à l'homme ; c'est à l'esprit de l'homme » qu'il appartient de lui attacher sa valeur pour » en saisir le sens. Les philosophes vulgaires com- » mettent donc une double erreur lorsqu'ils sup- » posent que les images des objets extérieurs sont, » par l'organe des sens, imprimées dans l'âme » comme dans une sorte de matière brute ; ensuite, » lorsqu'ils prétendent que les notions rationnel- » les, c'est-à-dire abstraites ou universelles, sont » déduites des impressions sensibles par une cer- » taine élaboration de l'esprit. Pour échapper aux » objections qui les pressaient, ces philosophes » ont imaginé de nier qu'il y ait de véritables » notions universelles ; ils ont prétendu que ces » notions ne sont que des noms communs à plu- » sieurs objets : telle a été l'opinion de la secte » des *nominaux*. Mais ce système n'est fondé qu'en » ce qui concerne les choses existant hors de » l'âme (1).

« Les choses corporelles et particulières ne » sauraient donc être le premier objet de l'intel-

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, c. 3.

» ligence et de la connaissance; il est nécessaire » qu'il y ait un autre ordre de choses qui en soit » l'objet direct, qui n'éprouve aucune mobilité, » qui subsiste perpétuellement le même : ce sont » *les natures, les essences intelligibles*, origine et fon- » dement de toute connaissance certaine et sta- » ble. Elles sont *unes* et *indivisibles*; elles subsis- » tent même en l'absence de nos âmes, comme » les vérités mathématiques; il y a dans l'univers » une certaine sagesse qui existe nécessairement, » qui n'a point été produite, qui ne saurait périr; » il y a par conséquent une intelligence infinie et » éternelle, qui comprend dans son sein ces natu- » res et ces essences. C'est à l'aide de ces notions » communes à tous les esprits que les hommes s'en- » tendent entre eux, parce qu'ils attachent ainsi » les mêmes acceptions aux mêmes termes (1).

« La possibilité même d'errer est un témoignage » de l'existence de cet ordre de vérités. Car, au- » trement, comment la raison pourrait-elle re- » connaître son erreur et discerner le vrai du faux? » L'erreur n'appartient point au sens externe; » l'image, en tant qu'image, ne peut être fausse; » elle ne le devient qu'autant qu'elle est rapportée » à une réalité (2).

« Mais comment savons-nous que ces notions

---

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, c. 4.

(2) *Ibid.*, c. 5, § 3.

» sont conformes aux natures et essences immuables et aux rapports qui règnent entre elles? » Car, les notions dont se compose la science » ne dérivant point des objets, nous ne saurions » trouver hors de nous-mêmes le type et le modèle d'après lesquels nous devons les vérifier. Il » ne nous est point permis non plus de chercher » ce type au-dessus de nous, puisque nous ne » pouvons pénétrer dans les secrets de l'intelligence infinie, quoiqu'elle renferme sans doute » la règle première de la vérité. Ces notions rationnelles, n'existant que dans notre âme, ne » sont-elles point de simples produits de notre » entendement, de simples êtres de raison? » Quelle en peut être la réalité objective? » Cudworth se pose souvent cette question (1). Il répond : « Le signe du vrai réside dans notre connaissance elle-même; il est enseveli dans les notions de l'esprit. Car l'essence de la vérité consiste » dans l'évidence et dans la clarté, et la puissance » divine elle-même ne pourrait pas faire que ce » qui est faux soit clairement et distinctement » perçu. Ce qui est faux n'est rien; ce qui est clairement conçu existe tel qu'il est conçu. » On dira peut-être : « Ce ne sont cependant que nos » propres facultés qui nous enseignent ces choses; » nous n'avons pas d'autres garants et d'autres

---

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, c. 2, § 11 ; c. 4, § 4.

» guides; mais ces facultés ne peuvent-elles donc
» être trompeuses? » Cudworth répond encore: « Je
» place la raison dernière et la vérification de toute
» connaissance, non dans la constitution fortuite
» de nos facultés, ou dans leurs habitudes, mais
» dans l'évidence même des notions; ainsi, nous
» ne jugeons point que ces notions sont exactes,
» parce que nos facultés sont bien réglées; mais
» au contraire, nous jugeons que nos facultés sont
» saines et en bon état, par cette évidence des no-
» tions elles-mêmes. Raisonner autrement, ce
» serait vouloir révoquer en doute les découvertes
» astronomiques, sous le prétexte que les astro-
» nomes emploient des télescopes; rejeter ce signe
» caractéristique de la vérité, vouloir le transpor-
» ter dans nos facultés, ce serait renverser de
» fond en comble toute connaissance humaine:
» car la connaissance ne se termine pas à ce qui
» paraît être, mais à ce qui est. Elle est la com-
» préhension de ce qui existe véritablement, et
» nous n'aurions, sans le secours de l'intuition,
» aucun gage certain de la capacité réelle de nos
» facultés intellectuelles (1). Du reste, les notions
» rationnelles n'ont rien d'arbitraire ou de factice;
» elles sont nécessaires par elles-mêmes. Les no-
» tions morales ne sont pas moins nécessaires que
» les notions mathématiques; quant à leur réa-
» lité, elles résident dans l'intelligence suprême

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions, etc.*, c. 4, § 6 à 10.

» qui les conçoit et les embrasse ; elles résident » dans notre entendement ; il ne faut pas leur » chercher d'autre mode d'existence (1). »

L'âme, conclut le professeur de Cambridge, n'est pas une simple *table rase*, destinée seulement à recevoir l'instruction qui lui viendrait du dehors, elle est surtout une force active et productrice ; les connaissances ne commencent point à la sensation, mais s'y terminent au contraire. Cette vérité une fois reconnue, les notions morales sont en sûreté ; elles sont éternelles, immuables ; elles ne dépendent ni du caprice, ni de l'opinion des hommes ; elles sont nécessaires, constantes, pour toutes les intelligences. « Non » que nous adoptions, dit-il, cette hypothèse ab- » surde qui attribue aux essences une existence » propre, comme à autant de *natures* indépendantes » du Créateur et qu'il s'est borné à revêtir ; mais » en ce sens que ces essences rationnelles sont » comprises de tout temps dans l'intelligence in- » finie (2). »

Comment Cudworth, en développant la doctrine de Platon, telle surtout qu'elle se montre dans les commentaires de Plotin, échappera-t-il à l'idéalisme ? Comment fondera-t-il la réalité des connaissances en ce qui touche les objets extérieurs, lorsqu'il refuse à la présence de ces objets

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions, etc.*, l. III, c. 5, § 2.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, c. 6.

toute coopération dans les notions qui en proviennent? Lui-même il a dit, avec Boèce, que « l'âme ne peut connaître qu'elle-même et ce » qui est en elle; que la connaissance n'est pas » la perception des objets placés hors de nous; » que les notions ne sont pas les images des cho» ses, mais les choses elles-mêmes (1). » Il a dit que « la perception qui nous est transmise par les » sens extérieurs, considérée en elle-même, ne » fournit aucune vérité stable, si ce n'est celle-ci: » que l'esprit est affecté par elle d'une certaine » manière et qu'il lui semble apercevoir tel ou tel » objet; que nul homme ne peut affirmer qu'un » autre homme perçoit de la même manière; » que ces perceptions étant subordonnées à l'état » de notre corps, de nos organes, le témoignage » des sens ne peut nous rendre raison de la nature » des choses corporelles; que nous ne pouvons » même savoir, lorsque nous croyons apercevoir » quelque chose à l'aide de ce témoignage, si cette » chose existe réellement, ou non. Si nous n'avions » aucune autre faculté, toutes nos perceptions » ne seraient qu'imaginaires; elles ne seraient » vraies que relativement à nous-mêmes (2). » C'est en vain que Cudworth se réfugie dans les notions rationnelles et dans les vérités nécessai-

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, l. IV, c. 1, § 1, 2; c. 5, § 2.

(2) *Ibid.*, c. 5, § 1.

res, pour se soustraire à l'idéalisme; il s'agit de donner une sanction aux vérités de fait, vérités contingentes, mais cependant positives. Cette sanction, le Platon de Cambridge n'essaye pas même de la donner. Il se borne à dire une fois en passant : « Le témoignage et l'autorité des sens » doivent être considérés davantage lorsqu'on de» mande ce qui est arrivé, ou n'est pas arrivé, » hors de notre esprit; car il ne peut se faire » que quelque chose des objets soumis à nos sens » parvienne à l'âme, s'il ne traverse les sens comme » un passage. Mais comment le sens peut-il trans» mettre quelque chose à l'esprit, et ignorer » entièrement ce qu'il lui communique de la sor» te (1)? » C'est moins ici, à le bien prendre, une solution, qu'une contradiction réelle avec l'ensemble de la doctrine.

Nous chercherions en vain, parmi les modernes, un philosophe qui se soit mieux approprié la pensée de Platon, qui se soit davantage pénétré de son esprit, qui ait mieux conçu le vrai but de sa philosophie, qui l'ait mieux accommodée aux besoins et aux idées de notre âge. Cudworth a aussi profondément médité Plotin; mais il ne lui a guère emprunté que ce qui respire le platonisme pur; il a écarté tout ce qui, dans les Ennéades, se rapportait aux exercices contemplatifs,

(1) *De l'éternité et de l'immutabilité des notions du juste et de l'honnête*, l. IV, c. 2, § 6.

à l'échelle ascendante et descendante, et à la puissance de l'extase. Il n'a rien négligé pour réconcilier Aristote avec la doctrine fondamentale de l'ancienne Académie, et pour expliquer même les passages du Stagyrite qui semblent la combattre, de manière à faire disparaître l'opposition des deux grands maîtres des écoles grecques. Du reste, Cudworth a dégagé la philosophie de Platon de tous les mélanges des traditions orientales et des systèmes de Pythagore; il l'a dégagée de toute alliance avec les dogmes théologiques: c'est là ce qui distingue éminemment le professeur de Cambridge de tous les platoniciens qui, à commencer par Marsile Ficin, avaient paru sur la scène depuis la restauration des lettres.

L'Université d'Oxford, fidèle à Aristote, ne s'associa point au mouvement qui ramenait celle de Cambridge vers Platon, et protesta même contre ce retour. Samuel Parker, professeur à Oxford, essaya, quoique avec peu de profondeur, la critique du fondateur de l'Académie; mais, penseur indépendant, recherchant sincèrement la vérité, il étendit cette critique à Épicure, à Aristote même parmi les anciens, à Hobbes et à Descartes parmi les modernes. Il entreprit de soumettre la philosophie spéculative à l'autorité du sens commun. Il se proposa essentiellement de justifier les preuves sur lesquelles reposent l'existence de l'auteur de tou-

tes choses et la Providence divine (1); mais il jugea qu'un des meilleurs moyens d'en fortifier l'autorité, c'était d'en écarter les arguments peu dignes d'une si grande cause. La démonstration tirée de l'ordre du monde et des caractères qui, dans la création, attestent la sagesse du Créateur, lui parut la seule qui satisfasse pleinement la raison (2). Parker dirigea contre Descartes les mêmes reproches que Cudworth; il l'accusa de favoriser l'athéisme par ses hypothèses sur le système du monde. Le raisonnement par lequel Descartes a voulu déduire l'existence de Dieu de la seule idée de Dieu même, n'a pas rencontré de réfutation plus détaillée et plus complète que celle de Parker (3).

Pendant que, dans l'université de Cambridge et du milieu des théologiens anglais, s'élevaient contre Hobbes des adversaires énergiques, un autre adversaire parut sur la scène, avec d'autres armes. C'était un homme du monde, un militaire distingué par sa bravoure, un homme d'État; c'était aussi un déiste, et le premier écrivain moderne qui ait donné au déisme une forme systématique. Lord Herbert de Cher-

---

(1) *Tentamina philosophico-theologica de Deo;* Londres, 1673. — *Disputationes de Deo et providentiâ divinâ;* Londres, 1678.—*A free and impartial account of the platonic philosophy;* Oxford, 1666.

(2) *Disputationes de Deo*, p. 114.

(3) *Ibid.*, p. 540, 550.

bury, en renonçant à l'appui que la révélation prête aux vérités de la religion naturelle et aux maximes de la morale, voulut du moins leur conserver celui qu'elles peuvent recevoir de la raison. C'est dans le spiritualisme philosophique qu'il trouva la garantie de ces vérités premières, de ces maximes universelles; il se proposa d'approfondir le premier, le plus grand, le plus important de tous les problèmes, puisqu'il prélude à la solution de tous les autres; il se demanda ce que c'est que la vérité.

« Il est des sceptiques aux yeux desquels toute » vérité disparaît; il est des dogmatiques qui por- » tent à la vérité un préjudice considérable, en im- » posant témérairement à la nature des choses les » principes de notre propre connaissance; il est » des théologiens dont le zèle veut établir l'empire » de la foi sur les ruines de la raison, et qui ébran- » lent également ainsi les fondements de toute cer- » titude humaine. » Ce sont ces trois écarts que lord Herbert veut réprimer et prévenir en déterminant les caractères essentiels de la vérité, de manière à assurer ses droits et à la renfermer dans ses justes limites (1). « La vérité, dit-il, est » un rapport de conformité entre les objets et nos » facultés, suivant certaines conditions (2). Il y a

(1) *De veritate*, p. 2, 8.
(2) *Ibid.*, p. 4

» donc trois choses en elle : l'objet, la faculté, le » moyen ou la loi qui constitue la condition. » Herbert distingue quatre espèces de vérités : la *vérité de la chose*, celle de *l'apparence*, celle de *la conception*, celle de *l'entendement* (1). Il distingue également quatre facultés diverses par lesquelles l'esprit humain se met en relation avec les objets, soit qu'il agisse sur eux, soit qu'il en reçoive l'action (2); ce sont : l'instinct naturel, le sens interne, le sens externe et le raisonnement. Par instinct naturel, il entend un sens accordé à tous les hommes par la divine Providence, imprimé par elle dans l'âme elle-même, une sorte d'instrument de la Providence, qui embrasse les notions générales et unanimement reçues; c'est par lui que se forment d'elles-mêmes, et sans raisonnement, les notions tirées de l'analogie propre des choses, qui constituent l'individu, l'espèce, le genre, l'universalité, telles que celles de la cause, de la fin, du moyen, du mal, du beau, etc.; notions qui sont excitées, mais non produites, par les objets, et qui naissent, non pas d'eux, mais à leur présence (3). Ces notions ne peuvent dériver du sens externe, ni être le produit de la raison. On peut les reconnaître à six caractères principaux : la priorité, l'indé-

(1) *De veritate*, p. 9 et 16.
(2) *Ibid.*, p. 46, 49.
(3) *Ibid.*, p. 50, 52, 56, 57, 58, 61.

pendance, la généralité, la certitude, la nécessité, enfin l'assentiment spontané qu'elles obtiennent (1).

C'est ainsi qu'Herbert obtient, pour les règles de la morale, l'immutabilité et l'universalité qu'il désire leur donner. « La conscience, qui est » comme le foyer de tous les sens intérieurs, porte » ses lois, rend ses jugements, nous éclaire de ses » révélations; c'est à elle que nous sommes rede- » vables de connaître un Être suprême, de pou- » voir nous confier à sa providence, d'attendre les » récompenses qu'il nous promet ou les peines » dont il nous menace : dans nos rapports avec » Dieu, les notions générales sont les types et les » règles du bien (2).

« La condition de l'homme serait trop mi- » sérable, s'il avait à sa disposition les moyens » nécessaires pour percevoir les couleurs, les » sons et les autres qualités passagères, pendant » qu'il ne s'ouvrirait à lui aucune voie pour at- » teindre sans erreur aux vérités internes, éter- » nelles et nécessaires (3). » Herbert convient cependant que nos facultés s'arrêtent aux rapports qu'elles ont avec les choses, mais ne peuvent en pénétrer l'intime nature (4). Le but de ses

(1) *De veritate*, p. 71 à 78.
(2) *Ibid.*, p. 132 à 136, 143, 144.
(3) *Ibid.*, p. 150.
(4) *Ibid.*, p. 165.

efforts est d'établir les lois suivant lesquelles l'entendement se met en accord avec les choses (1). De là sont nées ce qu'il appelle les *zététiques*, méthode suivant laquelle les qualités des choses peuvent être connues par leurs différences ; il espère pouvoir offrir des signes à l'aide desquels on pourra pénétrer dans la nature intime des choses (2). Ces *zététiques*, qu'il regarde comme la clef de toute doctrine, comme le seul fondement du véritable art *apodictique*, jusqu'alors inconnu, ne sont au surplus qu'une sorte de catégories disposées sous la forme de questions : *si une chose est, ce qu'elle est, quelle elle est, combien*, *à quoi*, *comment*, *quand*, *où*, etc., qui peuvent servir à poser les problèmes, mais non à les résoudre (3).

L'*instinct intellectuel* de lord Herbert est peut-être le premier germe de la doctrine plus tard produite et développée dans l'école d'Écosse. On pourrait dire de lord Herbert lui-même qu'il avait une sorte d'instinct philosophique qui lui faisait entrevoir les *desiderata* de la science ; mais l'obscurité de son livre fait douter qu'il se comprît bien lui-même ; il ne réussit point à remplir ce qu'il avait annoncé, ce qu'il avait cru nécessaire.

---

(1) *De veritate*, p. 5.
(2) *Ibid.*, p. 166 à 169.
(3) *Ibid.*, p. 170 à 190.

Lord Herbert adressa son livre à Gassendi par l'intermédiaire de Diodati, et désira recueillir l'avis du chanoine de Digne. Gassendi répondit à cette invitation avec une entière franchise, dans une lettre dont nous ne possédons qu'une partie (1). Il contesta la définition de la vérité, telle que l'avait proposée l'écrivain anglais. Dans les quatre genres de vérités que l'écrivain anglais avait essayé de distinguer, il ne vit que les quatre éléments qui se réunissent pour constituer la vérité; il reprocha à Herbert de n'avoir point su déterminer les conditions, fixer les lois qu'il avait promises, et qui devaient être le nœud de la vérité, le guide de la raison. Les dix questions qui composent les *zététiques* lui parurent incomplètes, mal ordonnées, impropres et insuffisantes pour le but que se proposait leur auteur (2). Locke, comme on sait, réfuta la théorie d'Herbert, et, en la réfutant, la jugea digne d'une attention sérieuse.

Lord Herbert trouva dans Charles Blount un successeur qui continua sa philosophie. Blount reconnut aussi un principe inné, en vertu duquel l'esprit adhère, sans hésiter, aux vérités évidentes par elles-mêmes; qui, en particulier, porte à respecter la vertu, comme à mépriser le vice, dès

---

(1) *Ad librum D.-E. Herberti de veritate epistola;* t. III des œuvres de Gassendi, p. 411.

(2) *Ibid.*, § 2 à 8.

qu'on les aperçoit. Il insista également sur la distinction essentielle du bien et du mal, distinction inhérente à la nature des choses, indépendante de toute loi positive, de toute institution humaine.

C'était encore le fond des traditions platoniciennes, mais dépouillées de la célèbre hypothèse des *idées* et des spéculations mystiques qui s'y étaient associées dans les divers âges.

Plus tard les mêmes maximes reçurent un plus grand développement et furent mieux déterminées par Shaftesbury et par les illustres fondateurs de l'école d'Écosse, comme nous aurons bientôt occasion de le voir.

NOTE A.

Le savant Meiners a contesté l'identité des principes sur lesquels se fonde la philosophie morale de Cudworth, avec ceux de la philosophie de Platon ; en même temps il a cru reconnaître dans ceux-là le germe de la doctrine développée plus tard par Kant (*Histoire générale de l'éthique*, en allemand, tome Ier, page 326). M. le professeur Buhle a réfuté ces deux opinions avec avantage dans son *Manuel de l'histoire de la philosophie*, 6e partie, 2e section, page 819.

CHAPITRE XV.

Hobbes.—Collins.—Toland.—Spinoza.—Boulainvilliers.—Christophe Wittich, etc.

Il est dans la condition de l'esprit humain de ne pouvoir étendre sa sphère, s'ouvrir des voies nouvelles, sans s'exposer à de nouveaux dangers. A la suite des conquêtes obtenues par le génie, surviennent des esprits faux qui s'égarent; dans leur émulation téméraire, ils croient continuer l'œuvre du génie, et ne font que la corrompre; on abuse des vérités même qui ont été acquises, en les altérant ou leur donnant un caractère trop absolu. C'est ce qui arriva dans le mouvement imprimé par Bacon et Descartes, et l'on devait d'autant plus s'y attendre, que cette grande révolution, précisément parce qu'elle avait pour but l'émancipation de la raison humaine, devait faire naître pour elle des chances d'erreur dans l'usage même de son indépendance.

Hobbes et Spinoza nous en offrent deux exemples éclatants, qui ont entre eux quelques rapports d'analogie. L'un et l'autre ont trouvé, dans des temps récents, quelques apologistes guidés par des vues fort différentes; ni l'un ni l'autre, d'ailleurs, n'ont peut-être encore été

bien jugés. Du moins il paraît nécessaire de mieux étudier qu'on ne l'a fait encore la marche de leur esprit, l'enchaînement de leurs idées, et, pour y parvenir, il convient aussi de se tenir en garde contre l'effet des impressions que font ressentir les conséquences morales de leurs systèmes.

Hobbes avait été admis à l'intimité de Bacon; il avait vu Galilée; il s'était lié avec Gassendi, avec le P. Mersenne, et avait été témoin de la restauration que les méthodes expérimentales commençaient à opérer dans l'étude des phénomènes de l'univers. Lui-même avait placé dans les sens l'origine des connaissances humaines (1); non-seulement il avait reconnu dans l'expérience l'un des fondements de la science, mais il avait été jusqu'à affirmer que l'expérience est la base de toute connaissance (2). Il avait protesté contre la témérité des dogmatiques avec l'énergie la plus prononcée (3). On semblait donc fondé à attendre de lui une doctrine guidée par l'esprit d'observation, à espérer qu'il aurait introduit dans la philosophie les méthodes expérimentales. Il n'en est rien. Peu d'hommes, même dans la description des faits, se sont montrés observateurs plus inexacts. Hobbes est prodigue de mépris pour ce qu'il appelle les philosophes *expérimentaires*. La Société royale de

---

(1) *De l'homme*, c. I.—*De la nature humaine*, c. I, § 7; c. VI, § 4.
(2) *De la nature humaine*, c. III, § 5, 8, 9; c. IX, § 18.
(3) *Ibid.*, c. XIII, § 4.

Londres est l'objet de sa dérision (A). Dogmatique lui-même à son tour, il se passionne pour les affirmations absolues; il procède synthétiquement ; il construit ses systèmes sur des hypothèses jetées au hasard, et sa manière d'agir est en tout contraire à ses maximes. Du reste, ses maximes elles-mêmes sont loin d'être en accord sur ces points fondamentaux. C'est ainsi, par exemple, que nous voyons Hobbes partager tous les savants en deux seules espèces, les mathématiciens et les dogmatiques; réserver aux premiers le privilége de la certitude, et ranger les autres parmi les esclaves des préjugés. La philosophie morale, vers laquelle cependant il a dirigé tous ses travaux, et dans laquelle il a porté des opinions si décidées, ne lui paraît qu'un sujet de difficultés et de doutes (1). Ce prétendu disciple de l'expérience ne reconnaît précisément que les sciences abstraites; aussi, la seule méthode qu'il indique et recommande, pour l'investigation de la science, consiste-t-elle à bien concevoir le sens des mots en formant les propositions et les raisonnements (2), si, du moins, on peut, comme lui, donner le titre de méthode à ce précepte si banal et si simple.

Ce n'est point d'après quelques maximes se-

---

(1) *De la nature humaine*, c. XIII, § 3 et 4.
(2) *Ibid.*, c. VI, § 4.

mées çà et là, comme à l'aventure, qu'on peut caractériser la philosophie de Hobbes. Il en faut pénétrer l'esprit ; il en faut découvrir le but constant, si, toutefois, elle en a eu un.

Témoin des tentatives par lesquelles la raison humaine essayait d'obtenir son affranchissement, Hobbes s'associa avec ardeur aux dispositions qui animaient les esprits distingués de son siècle. Lui, aussi, voulut briser les chaînes de l'école, renverser l'empire du pédantisme, ouvrir des voies nouvelles. Mais il porta dans cette entreprise l'exagération et l'orgueil qui étaient propres à son caractère. Son esprit pénétrant, mais incomplet, hardi, impérieux, traversa la vérité, se complut dans le paradoxe. Il professa un dédain sans bornes pour tous les penseurs des âges divers; il n'y avait, à ses yeux, rien d'utile à puiser dans les écrivains anciens et modernes; la lecture de leurs ouvrages, à l'entendre, eût été moins une source d'instruction qu'une cause d'ignorance (1); lui-même avait mal lu. Il éleva la prétention d'avoir été le créateur de la philosophie civile (2). Incapable de s'éclairer par la discussion, il ne pouvait supporter la moindre objection (3). Son humeur chagrine et sombre le portait à voir les choses en

(1) V. la vie de Hobbes écrite en latin par Albéric Aubry, son ami, p. 85, 86.

(2) Hobbes, *De corpore*, épître dédicatoire.

(3) Chaufepié, *art.* HOBBES, p. 147.

général sous un aspect défavorable. Témoin des discordes qui agitaient sa patrie, son âme ne s'ouvrit point aux sentiments du patriotisme; il ne connut que le mécontentement de voir son repos troublé. Loin de sonder les véritables causes des agitations de l'Angleterre, il ne sut y voir que les inconvénients des soulèvements populaires, il ne sut y concevoir de remède que dans le pouvoir absolu. Il s'attacha à la fortune du prétendant, du moins jusqu'à ce qu'il crut pouvoir respirer en sûreté sous la protection de Cromwell; il versa le sarcasme sur toutes les institutions comme sur toutes les traditions, ne considéra qu'avec un œil prévenu la société elle-même, repoussa tout ce qui tend à relever la dignité de l'homme; il sembla ambitionner de devenir, comme il l'a été en effet, le chef des contempteurs systématiques de notre nature.

La philosophie morale de Hobbes est tout empreinte de la servilité politique dans laquelle il s'était si malheureusement plongé; elle a l'air de n'avoir été conçue que pour justifier cette déplorable cause. Si d'illustres exemples ont montré combien les sentiments généreux peuvent inspirer le génie dans la découverte de la vérité, Hobbes, par un exemple contraire, a montré combien l'absence des sentiments généreux peut favoriser l'erreur.

Une circonstance suffirait pour faire reconnaître combien l'esprit de Hobbes manquait de jus-

tesse : il voulut introduire aussi une réforme dans les sciences mathématiques, et, dans ces sciences mêmes où la raison semble ne pouvoir s'égarer, ses vues furent unanimement rejetées.

Hobbes nous rend compte lui-même de la marche que suivit sa pensée. En méditant avec persévérance sur la nature des choses, il crut voir que, dans le système entier de l'univers, il n'existe de réel et de vrai que le mouvement; c'est dans cette vue qu'il étudia la physique et interrogea les secrets de la nature. Il communiqua, dit-il, ses premiers essais au P. Mersenne, obtint son approbation, et fut compté au rang des philosophes. Il s'attacha dès lors à mettre en ordre, à développer et à appliquer ces idées; il crut pouvoir les transporter encore dans l'étude de l'homme, de ses passions, de la morale, des institutions politiques. La philosophie entière se réduisit pour lui à une sorte de mécanique.

Ayant lu avec un extrême intérêt les Éléments d'Euclide, et admiré l'étroit enchaînement des propositions qui en forment le tissu, il se persuada, comme Descartes, que les méthodes mathématiques peuvent être transportées en philosophie, et il s'essaya, en effet, à les imiter dans ses ouvrages.

Tout concourut ainsi à faire considérer par Hobbes, sous un faux point de vue, et la constitution de l'homme et les institutions humaines, à lui faire transporter dans le domaine de l'intelli-

gence les lois de la matière. Aussi, ne voit-il partout qu'effort, choc ou équilibre; aussi, toute autorité, toute puissance se résout-elle, pour lui, en force; partout il cherche des conditions uniformes; partout il introduit des principes absolus et des conséquences inflexibles.

On dirait que la psychologie de Hobbes n'a été conçue que pour le besoin de sa philosophie civile, tellement, dans la première, il a fait violence à l'évidence des faits, afin de trouver dans l'homme l'élément convenable pour les combinaisons sur lesquelles il voulait fonder la société. Nul philosophe encore n'avait autant mutilé, en voulant les simplifier, les phénomènes intellectuels et moraux. Il réduit toutes les facultés de l'esprit à deux espèces : *connaître et imaginer*. La présence, dans l'esprit, des images ou concepts des choses extérieures, et qui en sont la représentation, constitue à ses yeux la connaissance (1). Dès le début donc, il exclut du domaine de la connaissance tous les phénomènes que révèle la conscience et qui sont intimes à nous-mêmes. Cependant, entraîné immédiatement après par une préoccupation également absolue, mais en sens contraire, il se hâte de déclarer que « le » sujet auquel nos conceptions sont inhérentes » n'est point l'objet ou la chose que nous croyons

(1) *De la nature humaine*, c. I.

» apercevoir ; que ce sujet n'est point l'objet, mais » l'être qui sent ; que tous les accidents, toutes les » qualités que nos sens nous montrent comme » existant dans le monde, n'y sont point réelle- » ment, ne doivent être regardés que comme des » apparences, et qu'il n'y a réellement hors de » nous, dans le monde, que *les mouvements* par les- » quels ces apparences sont produites (1). » Ainsi, la conception, qui était, suivant lui, l'image, la représentation même de la chose, n'a plus rien de commun avec elle. Comment donc la première nous fait-elle connaître la seconde? Comment, du moins, découvrons-nous la réalité de ces mouvements qui seuls existent hors de nous? Comment peut-il y avoir des mouvements réels, s'il n'y a une matière réelle elle-même qui soit mue? C'est là ce que Hobbes ne se demande même pas. Il ne voit dans la sensation que l'opération, l'action de l'objet extérieur sur nos organes; il va même jusqu'à considérer cet objet comme *la cause* de la sensation, et cet objet lui-même, il ne nous laisse point supposer comment nous avons pu le connaître. Après avoir distingué la faculté de connaître et celle d'imaginer, il ne tarde pas à les confondre. Le concept, l'imagination, l'idée, la notion, la connaissance, deviennent pour lui des termes synonymes (2). L'ima-

(1) *De la nature humaine*, c. II, § 4 à 10.

(2) *Ibid.*, c. I, § 7.

gination qui s'exerce à l'égard des objets absents ne diffère du sentiment que par un moindre degré d'intensité; d'où il résulterait qu'il n'y a entre l'image et la sensation aucune différence caractéristique qui nous autorise à supposer les objets présents dans le second phénomène et absents dans le premier, mais que nous avons seulement le droit de supposer une action moins vive dans le second que dans le premier, ce qui n'empêche pas Hobbes d'affirmer que nous sommes avertis par nos sens des objets hors de nous (1). Le souvenir lui-même n'est pour Hobbes qu'une sensation déchue, obscure et confuse. A cette fausse supposition il en joint une non moins destituée de fondement : c'est qu'il nous suffit de comparer cette sensation déchue à la clarté de la sensation présente, pour en conclure que l'objet de celle-là appartient au passé. Ainsi, quoiqu'il fasse du souvenir un sens, le souvenir, tel qu'il le décrit, ne diffère point effectivement de l'imagination, et, comme celle-ci, se confond avec la sensation même (2). Nulle part la conscience du *moi*, de son identité, de sa permanence, n'est même aperçue par le philosophe de Malmesbury; nulle part il n'accorde à l'intelligence un foyer propre d'activité, une

---

(1) *De la nature humaine*, c. III, § 1 à 6.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 6 et 7.

coopération quelconque dans les phénomènes dont elle est le théâtre. L'imagination elle-même, ainsi que le souvenir, ne sont conçus par Hobbes que comme des états purement passifs. « L'avenir, dit-il, n'est que le reflet du passé (1). » Mais que peut être le reflet, si le passé ne peut se faire reconnaître pour tel, si comme nous venons de le voir, il n'y a pas même de présent, de vrai présent d'aucune sorte? C'est cependant encore avec ce prétendu passé que Hobbes va fonder l'expérience (2). Il a aperçu le phénomène de l'association des idées; mais il n'en a entrevu qu'une seule loi, celle qui se rapporte à la succession (3). Comment donc admet-il l'existence de causes (4)? Quelle peut être pour lui la notion de la cause? Quel droit a l'avenir d'invoquer le passé? Hobbes se borne à nous raconter que les hommes s'attendent à voir se reproduire avec fidélité les mêmes séries de faits; qu'ils donnent le nom de *signes* aux faits antécédents. Cependant ces signes, ajoute le philosophe de Malmesbury, ne nous donnent aucune sécurité légitime; ils sont incertains; ce ne sont que de simples conjectures; ils deviennent seulement d'autant plus probables, qu'ils se sont plus

---

(1) *De la nature humaine*, c. IV, § 6.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 5.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, § 2.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 5, 8.

souvent répétés, accompagnés des mêmes événements subséquents (1). Pourquoi la probabilité croît-elle alors? Hobbes garde encore le silence. Ainsi, la grande loi de la causalité lui échappe; ainsi, ce prétendu disciple de l'expérience ne peut même légitimer l'enchaînement que la raison établit entre les faits.

Chose étonnante, et qui peut-être cependant n'avait point été remarquée, cet homme, qui a tout réduit à la matière, a cependant fait disparaître l'existence de toute matière; cet homme, qui ne nous permet de connaître que les choses extérieures, établit en même temps l'idéalisme le plus absolu, et, rejetant ensuite tous les phénomènes de la conscience, fait ainsi évanouir toute connaissance humaine, et ne nous laisse, avec tant d'affirmations, qu'un *nihilisme* complet, si l'on nous permet ce langage.

Reste le domaine des sciences abstraites, à la tête desquelles siégent les mathématiques, objet de la prédilection de Hobbes. De la célèbre maxime tant répétée par les nominaux, et dont notre philosophe paraît s'être cru l'auteur: « Il » n'y a point d'universaux réels dans la nature des » choses, » Hobbes se croit autorisé à conclure, sans hésiter, qu'il n'y a rien d'universel que les

(1) *De la nature humaine*, c. IV, § 8 et 9.—*De l'homme*, c. V, à la fin.

noms (1), et qu'ainsi il n'y a que des conceptions individuelles. La définition qu'il donne du vrai et du faux, exclusivement relative à la valeur des termes, semble empruntée à l'école : « La vérité » a lieu lorsque dans une proposition la dernière » appellation comprend la première ; la fausseté, » lorsque celle-là ne comprend pas celle-ci (2). » Il voit dans les mots la cause de la science, comme celle de l'erreur. « L'entendement, suivant lui, » consiste dans la compréhension du discours ; la » raison n'est que *l'addition ou la soustraction* des » termes généraux qui expriment nos pensées. » Car, dit-il, les logiciens, dans leurs raison- » nements, ne font qu'imiter les opérations de » l'arithmétique ; ceux-là mêmes qui traitent » des sciences politiques ne font que joindre des » pactes pour établir les devoirs, ou combiner des » lois et des faits pour déterminer le juste et l'in- » juste (3). » Du moins Hobbes a-t-il eu ici l'occasion de rappeler avec justesse l'abus des métaphores, l'effet des équivoques, de signaler d'une manière fort ingénieuse ce qu'il appelle « la translation du » discours de l'esprit dans le discours de la langue, » et l'erreur qui en résulte (4), » quoique, à le bien prendre, dans le système du nominalisme

(1) *De la nature humaine*, c. V, § 5 et 6.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 10.
(3) *De l'homme*, c. V.
(4) *De la nature humaine*, c. V, § 7, 8, 14.

absolu, ces deux discours ne diffèrent guère l'un de l'autre.

Il y a donc deux sortes de sciences, aux yeux de Hobbes : « L'une n'est que l'effet du sens ou du » souvenir ; l'autre est la connaissance de la vérité » des propositions et des noms que l'on donne aux » choses, et celle-ci, dit-il, vient de l'esprit (1). » Ailleurs il dit : « Le sens et la mémoire ne sont » que la connaissance du fait ; la science est la » connaissance de la connexion qui unit un fait à » l'autre : » connexion qu'il suppose sans la légitimer, sans en examiner la nature (2). Il exige pour la science non-seulement la vérité, mais encore l'évidence, qu'il fait consister à concevoir le sens des termes : « Le premier principe de » connaissance est donc d'avoir telles et telles » conceptions ; le second, d'avoir nommé de telle » ou telle manière les choses dont elles sont les » conceptions ; le troisième, de joindre ces noms » de manière à former des propositions vraies ; » le quatrième et dernier, d'avoir rassemblé ces » propositions de manière à être concluantes (3). » Ici, de nouveau, il n'admet qu'une science purement subjective et logique, et cependant il ajoute : « La première de ces deux sortes de con» naissances, qui est fondée sur l'expérience des

---

(1) *De la nature humaine*, c. VI.

(2) *De l'homme*, c. V.

(3) *De la nature humaine*, c. VI, § 4.

» faits, s'appelle *prudence;* la seconde, fondée sur » l'évidence de la vérité, est appelée *sagesse* (1). » Il est vrai qu'il n'investit pas la première d'une grande dignité, car il l'accorde aux bêtes, et la seconde seule lui paraît constituer la prérogative de l'homme. D'ailleurs, comme Hobbes l'a dit : *tous les signes de la science sont incertains;* car personne ne peut avoir vu ou ne peut se rappeler les circonstances essentielles des choses (2).

Il appelle *probable* la proposition dont la vérité n'est pas connue par elle-même, mais dont les conclusions, en les essayant, ne se montrent pas absurdes ; il appelle *opinion* l'admission des propositions de ce genre, *croyance* ou *foi* l'opinion admise par confiance en d'autres hommes, et *conscience* la science ou l'opinion (3). Les motifs sur lesquels il s'appuie pour montrer que la croyance est, en plusieurs cas, aussi exempte de doutes que la connaissance parfaite et claire (4), sont presque aussi vagues que ces imparfaites définitions.

En partant de ces principes, Hobbes, suivant les traces de Bacon, partage le système des connaissances humaines en deux grandes branches : la première comprend l'*histoire* ou le tableau des

(1) *De la nature humaine*, c. VI, § 4.
(2) *Ibid.*, *ibid.* — *De l'homme*, c. V.
(3) *De la nature humaine*, c. VI, § 5, 6, 7 et 8.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 9.

faits ; la seconde, la *philosophie* ou la suite des conséquences tirées de ces faits. « La science des » universaux peut seule éclairer celle des espèces, » et doit, par conséquent, précéder celle-ci. Les » corps sont le sujet le plus général de la science, » et leurs deux accidents sont la *grandeur* et le *mou-* » *vement ;* de ces deux seuls accidents se déduisent » toutes les propriétés des corps (1). » Hobbes n'hésite point à considérer l'esprit comme un corps naturel d'une telle subtilité qu'il n'agit point sur les sens, mais qui remplit une place ; c'est *une figure sans couleur.* Il ne lui paraît pas possible de connaître l'existence des esprits incorporels; il croit même cette opinion en accord avec l'Écriture sainte (2) : aussi, l'a-t-il soutenue contre Descartes.

« Le propre de la nature de l'homme est de » tenter l'investigation des causes, de supposer » des causes, là même où il les ignore. De ce » penchant, joint à son ignorance de l'avenir, » naissent l'anxiété, la crainte. Il accuse de sa » destinée une puissance invisible. De là, chez les » païens, la croyance des dieux. Celle d'un Dieu » unique, éternel, infini, tout-puissant, est le » résultat de l'investigation des causes qui, chez

(1) *De l'homme*, c. IX.
(2) *De la nature humaine*, c. XI, §§ 4, 5, 6.

» les philosophes, conduit à la nécessité de reconnaître un premier moteur (1). »

Hobbes a mieux étudié les passions humaines que les opérations de l'esprit. Toutefois, ici encore, les yeux de Hobbes sont couverts d'un bandeau qui ne lui permet pas de contempler les phénomènes de la conscience intime, et par-là il se trouve impuissant à apprécier le principe moral de nos affections. De même que « les conceptions de l'esprit ne sont réellement rien, suivant lui, que du mouvement excité dans la tête, » de même encore, le plaisir n'est qu'un mouvement dans le cœur. La douleur a lieu lorsque ce » mouvement vital est affaibli ou arrêté. L'amour » et la haine ne sont, à leur tour, que le plaisir et la » douleur, recevant un nouveau nom, relativement à l'objet qui les produit. Le bien et le » mal sont, pour chacun, ce qui lui est agréable ou » désagréable ; la bonté et la méchanceté sont les » facultés qui produisent ces deux effets; le beau » et le honteux sont les signes de ces facultés (2). L'honneur est l'aveu du pouvoir, et les » signes de l'honneur déterminent le mérite (3). » La différence des esprits n'est d'ailleurs, suivant Hobbes, que la différence des passions (4), comme

(1) *De l'homme*, c. XII.
(2) *De la nature humaine*, c. VII, § 1, 2, 3.
(3) *Ibid.*, c. VIII, § 5.
(4) *Ibid.*, c X, § 2.

celle-ci ne peut naître que de la diversité des tempéraments (1).

La cité politique n'étant qu'une association d'individus humains, considérés dans les rapports qui les unissent, quelles théories politiques pouvait-on attendre de celui qui avait porté de semblables jugements sur la nature humaine? Toutefois, lorsqu'il entre dans le domaine de la philosophie civile, Hobbes prend un autre essor. S'il continue, ici encore, à être dominé par le penchant aux principes absolus, et à dédaigner les faits, s'il hasarde gratuitement des hypothèses, du moins on aperçoit dans ses écrits la trace de méditations profondes, du moins ses idées sont enchaînées avec force. S'il opère sur des éléments inexacts, incomplets, du moins il déploie dans un haut degré l'art des combinaisons.

Il n'est, certes, pas une hypothèse plus gratuite que ce prétendu état de nature, démenti par la nature elle-même, antérieur à toute société, dans laquelle Hobbes et ses successeurs ont puisé à leur gré toutes les conditions qui leur agréaient. Pour pouvoir librement s'en emparer, Hobbes commence par se soustraire à l'évidence des faits, en se refusant à considérer la vie sociale comme la destination naturelle de l'homme, et rejetant

(1) *De la nature humaine*, c. VII, § 3.

de sa propre autorité l'assentiment unanime des philosophes sur ce caractère essentiel de l'humanité (1). Il suppose ensuite tous les hommes égaux en puissance, en facultés (2), également enclins à se nuire (3), placés dans un état de guerre réciproque; pour faire naître la société du besoin d'établir la paix, en comprimant par la force les luttes primitives (4). Cette paix s'établit ou par le droit du plus fort, droit prétendu que Hobbes proclame sans réserve et dans toute sa dureté (5), ou par des pactes réciproques, pactes qui seuls, aux yeux de Hobbes, lient les hommes les uns envers les autres, tellement qu'avant ces contrats on peut bien faire éprouver un dommage à autrui, mais non manquer à ce qu'on lui doit (6). Ces pactes, que Hobbes n'a trouvés écrits nulle part, il les définit suivant son bon plaisir. Il impose à chaque citoyen un abandon si absolu de ses droits privés, comme conséquence de l'abandon fait au souverain par l'institution de la société (7), que le premier se dépouille et de

---

(1) *Du citoyen*, trad. de Sorbière, sect. 1, c. 1, § 2.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 3. *Leviathan*, c. XIII. *Du corps politique*, c. I, § 2.

(3) *Du citoyen*, c. I, § 2, etc., etc.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, § 16, etc., etc.

(5) *Ibid.*, c. II, § 15; c. VIII, § 7, 9. *Du corps politique*, c. I, § 13, etc.

(6) *Leviathan*, c. XV. *Du citoyen*, c. III, § 7, etc., etc.

(7) *Du citoyen*, sect. 2, c. V, § 7, 8, 11, etc.

ses opinions et de sa conscience, qu'il n'a plus même le droit de juger de ce qui est bien ou mal (1); que le second est le législateur du culte (2), le juge de toutes les doctrines; qu'il lui appartient exclusivement de fixer ce qui est bien ou mal, licite ou illicite (3); qu'il ne peut lui-même être injuste envers qui que ce soit (4). En sorte que c'est de la souveraineté populaire, admise en principe, que Hobbes réussit à faire sortir, comme conséquence, la légitimité du pouvoir absolu (5).

Quoique, dans le système de Hobbes, toutes les notions du juste et de l'injuste naissent des lois positives, des institutions civiles, leur soient subordonnées, quoique, suivant lui, on ne pèche qu'en violant les lois de l'État (6), il admet cependant un droit de nature, qu'il a mis un grand soin à développer dans ses applications, qu'il a tenté, mais avec bien peu de succès, de définir et de caractériser dans son principe. Ce droit de nature a une prodigieuse étendue, car il va jusqu'à consacrer l'esclavage (7), jusqu'à fonder le droit

---

(1) *Du citoyen*, c. XII, § 1. *Du corps politique*, c. VI, § 3; c. VIII, § 5, etc.

(2) *Du citoyen*, c. XV, § 17, etc., etc.

(3) *Leviathan*, c. XVIII, etc.

(4) *Du citoyen*, c. VI, § 16.

(5) *Ibid.*, c. VI, § 13, 14, 15; c. VII, § 4, 11; c. X, § 18, etc., etc.

(6) *Ibid.*, préface, p. xxvi; c. II, § 10; c. VI, § 16; c. XIV, § 18, etc.

(7) *Ibid.*, c. VIII, § 7, 9, etc.

d'aînesse (1), quoiqu'il ne puisse cependant légitimer celui de la propriété. Ce droit de nature est immuable ; il n'est que la morale elle-même. « La loi naturelle est celle que Dieu a déclarée à » tous les hommes par sa parole éternelle, créée » dans eux-mêmes, c'est-à-dire par leur raison » naturelle (2). » Hobbes semblerait ici se rapprocher un instant du langage de Bacon. Mais si nous l'interrogeons sur l'origine, sur l'essence de ce droit, toute notion véritable de droit s'évanouit; nous n'y découvrons plus rien qui se réfère à une obligation, qui soit corrélatif à un devoir; par une analyse rigoureuse, nous n'y découvrons plus que le désir individuel qui porte chaque individu à sa propre conservation. En vain le philosophe de Malmesbury fait-il intervenir ici ce qu'il appelle la *droite raison ;* car cette droite raison n'est autre, dans sa propre doctrine, que la faculté de raisonner, une opération de l'intelligence qui éclaire chacun de nous sur les moyens de se protéger lui-même ; c'est la prudence d'un égoïsme dont la vie animale est le seul but (3). Témoin des troubles de son pays, Hobbes convertit un fait en principe, un accident en loi ; il voulut faire une théorie générale de ce qui n'était qu'un besoin des circonstances, ou plutôt que

(1) *Du citoyen*, c. III, § 18.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, § 29, 31 ; c. XIV, § 4, etc.
(3) *Ibid.*, c. II, § 1 ; *du corps politique*, c. I, § 6.

l'intérêt momentané d'un parti malheureusement trop peu favorable à ces idées généreuses qui, dans les sciences morales, sont toujours le germe des vérités grandes et fécondes. Hobbes partit de la conception idéale du désordre, comme Platon du modèle imaginaire de l'harmonie; il ne vit qu'un remède à de grands maux, dans cet état de société que Platon avait regardé comme le moyen d'une perfection sublime; il accusa l'homme pour justifier les lois; il voulut fonder l'association politique sur la puissance, qui n'en doit être que le moyen. Semblable à un conquérant qui ravage pour dominer, il supposa la confusion du monde moral, pour justifier la concession qu'il fit au pouvoir d'une autorité sans limites (B). De tels paradoxes, aujourd'hui à jamais jugés par la saine philosophie, doivent être signalés dans l'histoire de l'esprit humain, comme d'utiles et mémorables exemples des écarts dans lesquels la philosophie morale peut être entraînée par le vice des méthodes, par l'abus des principes abstraits et des hypothèses téméraires.

Hobbes avait, comme nous l'avons vu, opposé à Descartes des objections nombreuses, quoique assez faibles; il était séparé de Descartes par l'immense distance qui existe entre le matérialisme et le spiritualisme, entre l'hypothèse qui réduit toute la science aux sensations et aux mots, et celle qui admet les idées innées. Cepen-

dant Hobbes se rencontra sur plusieurs points avec Descartes, notamment sur la subjectivité de toutes les perceptions. Aussi peu prodigues l'un que l'autre envers la nature extérieure, si le second ne lui accorda que l'étendue, le premier ne lui concéda que le mouvement. Du reste, on est frappé de l'extrême analogie qui règne dans leurs manières de procéder, quoique parcourant des sphères assez diverses, soit que l'on considère le point de départ qu'ils ont pris, ou les méthodes qu'ils ont suivies. C'est là ce qui nous explique sans doute l'admiration que Descartes professa pour Hobbes, malgré les contradictions qu'il avait éprouvées de sa part. Comment Hobbes obtint-il celle de Gassendi (C), celle de plusieurs esprits distingués parmi ses contemporains, surtout en France? Quelques circonstances peuvent nous le faire concevoir. Il présentait ses idées sous une forme neuve, dogmatique, concise, hardie ; le mérite littéraire de ses écrits faisait illusion, pour quelques lecteurs, sur le mérite intrinsèque de ses vues. Il flattait les intérêts du pouvoir ; quelques-unes de ses hypothèses, telles que celles d'un pacte social primitif et d'une délégation populaire, étaient déjà accréditées par les scolastiques et par des écrivains ecclésiastiques. Les deux causes principales de ses erreurs, ce qu'il y avait de trop absolu dans ses maximes, de trop arbitraire dans ses suppositions, durent même exercer quelque prestige sur les esprits. Enfin, il flatta secrète-

ment le relâchement moral dans l'âme de certains hommes; il prêta un appui indirect à l'indifférence et au scepticisme sur les notions sacrées du devoir; et, d'après le témoignage de Burnet, ce dernier motif suffit pour concilier à Hobbes la faveur d'un grand nombre d'adhérents. Mais, s'il obtint quelques suffrages, il excita aussi, chez un plus grand nombre de lecteurs, une indignation dont la source ne fut pas toujours la même. Le clergé s'alarma sur ses prérogatives; l'esprit de parti exagéra les torts du philosophe de Malmesbury, lui en prêta d'imaginaires; l'accusation d'athéisme, si facilement et si légèrement prodiguée contre les novateurs, ne fut pas épargnée à Hobbes. Des juges plus impartiaux, des philosophes sincères, des amis éclairés de la vertu, conçurent une généreuse indignation contre des théories qui outrageaient la dignité de notre nature et compromettaient les notions fondamentales de la moralité. On recueillit du moins cet avantage des écrits de Hobbes, qu'ils provoquèrent des recherches aussi profondes qu'importantes, et rendirent, par les débats mêmes qu'ils excitèrent, une vie nouvelle à la philosophie morale.

Burnet nous apprend que Hobbes obtint plus de partisans à la cour que dans les écoles; des élèves furent en effet bannis des universités de l'Angleterre, pour avoir soutenu les maximes du philosophe de Malmesbury. Toutefois, ses doctri-

nes trouvèrent des apologistes et des continuateurs. Son opinion sur la matérialité du principe pensant et des opérations de l'esprit fut développée et soutenue par un médecin de Londres, Guillaume Coward (1). Hocheisen soutint la même opinion en Allemagne (2). Le premier fut vivement combattu par Brougthon, Asheton, Lesley, Menard et d'autres; le second eut pour contradicteur paisible son propre ami Bucher. Les principes de Hobbes sur le droit naturel trouvèrent dans Lambert Velthuysen un défenseur qui ne se borna pas à en essayer la justification, mais qui fit mieux, qui entreprit de les rectifier et qui substitua à l'hypothèse fondamentale de la méchanceté naturelle de l'homme des considérations tirées de sa destination et de la sagesse divine (3). L'hypothèse qui constitue l'état de nature dans l'état de guerre eut, dit-on, pour approbateurs Becmann, Houtuyn, Régis, Homberg. Gundling repoussa les nombreuses et injustes accusations qui avaient été dirigées contre le caractère de Hobbes, sans dissimuler cependant une partie de ses torts, et surtout le vice de ses méthodes. Gundling, d'ailleurs, quoique professant l'é-

---

(1) *Pensées sur l'âme*; Londres, 1703.

(2) *Correspondance confidentielle de deux amis sur l'essence de l'âme*, en allemand; 1713, 1721.

(3) *Dissertatio de principiis justi et decori, continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbesii de cive.*

clectisme, se rapprocha, en plusieurs points, des théories du philosophe de Malmesbury, spécialement sur la psychologie et la logique. Sans affirmer que le principe de l'intelligence soit matériel, il prétendit que la question de la matérialité ou de la spiritualité de ce principe est tout à fait problématique, et que la nature de l'âme nous est entièrement inconnue. Il parut, comme Hobbes, reconnaître l'expérience comme l'unique fondement de nos connaissances; mais, comme Hobbes aussi, il tomba, peut-être à son insu, dans une sorte d'idéalisme, n'estimant pas que nous sachions ce que sont les corps, ni guère mieux ce que sont les esprits. Comme Hobbes, il porta le nominalisme à l'extrême, n'admit que des faits particuliers, sembla exclure les vérités générales, et cependant voulut rappeler à l'unité la vérité première. Comme Hobbes, il ne vit dans les idées que le produit des sens ou du langage. Avec Hobbes encore, il fit reposer le droit naturel sur le principe qu'il faut, avant tout, chercher la paix, et, si elle ne peut être obtenue, recourir à la guerre. Du reste, il ne suivit point Hobbes, à beaucoup près, dans le développement des conséquences; il adopta, sur la philosophie morale, plusieurs des vues de Leibniz, et sut s'en créer aussi qui lui furent propres à lui-même (1).

---

(1) *Via ad veritatem logicam, ethicam et juris naturæ.*

Quoique Hobbes ait hautement et constamment professé son attachement aux principes du christianisme, on a quelquefois rattaché à son école la plupart des écrivains anglais qui, vers la fin du XVII[e] siècle, attaquèrent d'une manière plus ou moins ouverte la révélation et le culte établi: Collins, qui, dans sa controverse avec Clarke, regarda comme indémontrable la distinction des deux substances, l'une matérielle, l'autre spirituelle, réduisit l'intelligence humaine à une condition toute passive, et refusa un principe spontané aux déterminations de la volonté; Tindall, qui, en adoptant l'hypothèse fondamentale d'un prétendu état de nature, supposant, comme Hobbes, une égalité primitive et absolue entre les hommes, fondant aussi la société sur des pactes, attribuant aussi au magistrat civil une autorité absolue sur les matières religieuses, plus logicien cependant que Hobbes, s'est trouvé conduit, dans la philosophie politique, à des corollaires diamétralement opposés; Mandeville, qui calomnia si ouvertement la nature humaine, qui, dans ses fabuleuses hypothèses sur l'origine de la société, mit aux prises la ruse des premiers politiques avec la corruption et l'ignorance des peuples, qui fit naître la société du sein des vices, qui tâcha d'anéantir toute différence essentielle, générale, permanente, entre le bien et le mal moral, si, toutefois, il a bien pu avancer de bonne foi de telles maximes qu'il a démenties en plusieurs

rencontres, et dans lesquelles ses éditeurs et ses apologistes n'ont vu qu'un jeu de l'esprit et une ironie. On pourrait rattacher encore à la même école ce célèbre Bolingbroke qui, après avoir joué un rôle si agité, si varié, sur la scène du monde et sur le théâtre des affaires publiques, donna quelques heures de sa retraite à la philosophie, et lui demanda une noble distraction dans la disgrâce; car Bolingbroke a partagé quelques-unes des idées de Hobbes sur les principes de nos connaissances; il n'a reconnu de réalité, dans les connaissances expérimentales, qu'autant qu'elles sont une somme de faits particuliers; il n'a pas admis qu'on puisse, en généralisant, atteindre à aucune vérité absolue, ni obtenir aucune fécondité des principes abstraits. Ses préventions contre la métaphysique, bien que fondées en partie, sont portées au delà des bornes; on y reconnaît plutôt l'homme du monde que le penseur.

Mais les analogies qui peuvent se rencontrer entre ces divers écrivains ne sont pas assez étroites pour constituer une véritable école. D'autres ont pu chercher, dans la théorie de Hobbes sur la matérialité du principe pensant, des inductions contre l'immortalité de l'âme, qu'il n'avait point songé à établir. D'autres ont pu encore tirer de ses vues si imparfaites sur l'origine des idées et des passions une justification pour les doctrines de sensualisme, d'égoïsme,

quoiqu'il eût été fort éloigné de ses intentions de prêter une faveur semblable aux opinions licencieuses et à la corruption des mœurs.

Hobbes retrouva plus tard, en France, dans la seconde moitié du dernier siècle, des partisans et des admirateurs, précisément dans les inductions que sa doctrine pouvait fournir en faveur du matérialisme de la pensée, et contre l'immutabilité des notions morales; quelques-unes de ses idées furent appliquées avec plus de rigueur logique qu'il n'en n'avait employé lui-même, et mirent ainsi encore plus à nu le vice dont elles étaient infectées. Sa psychologie trouva spécialement dans Helvétius un commentateur qui la mit en ordre, la développa dans toute son étendue, en tira toutes les conséquences. Mais nous devons attendre, pour suivre cette nouvelle série de faits, d'avoir tracé le tableau des nouvelles doctrines philosophiques qui se déployèrent presque à la fois dans la restauration du XVIe siècle, pour voir comment elles se combinèrent et se modifièrent dans le siècle suivant.

Locke a encouru, et non sans quelque fondement, le reproche d'avoir répandu de fausses idées sur le principe des déterminations humaines. Nous aurons bientôt occasion de voir qu'en effet il a méconnu la vraie nature de la liberté morale ; mais, loin de se ranger parmi les disciples de Hobbes, il attacha aux vérités fondamentales sur lesquelles repose la distinction du juste

et de l'injuste, une certitude égale à celle des vérités mathématiques. Le doute si célèbre émis par Locke sur la question de savoir si Dieu pourrait conférer à la matière la faculté de penser, ne saurait davantage le faire ranger sous les bannières de Hobbes; ce doute, auquel l'école cartésienne a attaché une importance exagérée, n'avait point, pour les convictions qui constituent la dignité morale de l'homme et qui fondent ses justes espérances au delà du tombeau, des conséquences aussi directes qu'on l'a supposé pendant quelque temps. On peut seulement reconnaître une influence plus marquée de Hobbes sur un disciple de Locke, sur Collins.

Collins, en témoignant comme Hobbes, pour la révélation, un respect extérieur dont cependant, plus d'une fois, il fut accusé avec assez de justice d'affaiblir les appuis, Collins donna au fatalisme moral, à la doctrine de la nécessité des actions humaines, un développement systématique; car sa liberté n'est que l'absence de toute coaction extérieure et physique, le pouvoir qu'a l'homme de faire ce qu'il veut ou ce qui lui plaît. Ami de Locke, Collins avait déjà puisé dans l'Essai sur l'entendement humain le germe de cette doctrine; il avait retrouvé cette même doctrine dogmatiquement établie par Leibniz; mais il mit un grand soin et une rare habileté à la présenter sous un nouveau jour. Il est curieux de voir par quels

arguments spécieux Collins cherche à absoudre la doctrine de la nécessité morale, à montrer que, bien loin d'être incompatible avec les principes de la morale et des lois, elle en est la base et le fondement, et que l'opinion contraire ne tend qu'à les détruire (1). Collins a pu se faire sans doute illusion à lui-même; mais il n'a pu justifier un semblable paradoxe qu'en dénaturant les notions premières du bien et du mal relativement aux actions humaines, en faisant disparaître toute condition de mérite, en ravissant à la vertu ce caractère essentiel qu'elle tire du noble triomphe que l'homme remporte sur lui-même. Du moins la discussion dans laquelle Collins s'est engagé a servi à fixer une attention plus sérieuse sur le principe d'activité dont l'âme humaine est douée, à en étudier avec plus de soin la nature et les propriétés, à approfondir ainsi l'un des phénomènes les plus importants de notre constitution intime. Collins a distingué dans l'homme quatre actions principales: 1° la perception des idées; 2° le jugement des propositions; 3° vouloir; 4° faire ce que nous voulons. « Les idées de sensation et de réflexion, » dit-il, sont également nécessaires; car elles se » présentent en nous, soit que nous le voulions » ou ne le voulions pas, et nous ne pouvons les

---

(1) *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme*, préface, § 1, 2, 3, 5.

» rejeter (1). » De cette première assertion, clairement démentie par le témoignage de la conscience, Collins conclut que toutes les autres actions intelligentes de l'homme sont aussi nécessaires que la perception dont elles dépendent. « La proposition doit paraître ou évidente par » elle-même, ou prouvée, ou probable, ou dou» teuse, ou fausse (2). La volonté suit le jugement, » et nous ne sommes pas libres de vouloir ou de » ne vouloir pas, continue Collins; faire ce que » nous avons voulu est la suite nécessaire de cette » volonté. » Il appelle ici à son secours une application ingénieuse et subtile de la loi de causalité (3); mais c'est en dénaturant la notion de cause, en méconnaissant la source d'où cette notion est dérivée. Car, où puisons-nous la vraie notion de la cause, si ce n'est dans le pouvoir que nous exerçons sur nos propres déterminations? La controverse qui s'engagea entre Collins et Clarke, sur cette grave question, mérite d'occuper une place considérable dans l'histoire de la philosophie morale; mais elle a jeté aussi de précieuses lumières sur les faits primitifs de la psychologie relatifs aux opérations de l'intelligence. Clarke eut le tort, en voulant réfuter

(1) *Recherches philosophiques*, etc., § 1.
(2) *Ibid.*, § 2.
(3) *Ibid.*, § 3 et 4.

Collins, de refuser le caractère d'action à la perception et au jugement; mais il sut du moins faire remarquer le pouvoir que l'âme exerce sur le mouvement et la direction de l'attention (1). L'immatérialité et l'immortalité de l'âme devinrent aussi, entre Collins et Clarke, la matière de vives et profondes discussions, dans lesquelles les doutes du premier provoquèrent, de la part du second, de nouveaux efforts pour affermir des vérités d'un si grand prix pour l'humanité.

Nous pouvons encore rattacher aux idées de Hobbes celles qui furent émises par Toland, du moins vers la fin de sa vie. *Le Christianisme exempt de mystères*, de Toland, obtint les éloges et les critiques de Leibniz (2). Toland ne se borna pas à établir que la révélation ne peut rien enseigner qui soit contraire à la raison; il alla jusqu'à vouloir prétendre qu'elle ne doit rien enseigner qui soit au-dessus de la raison. Il allégua, à l'appui de cette assertion, que « nous ne pouvons concevoir que ce que notre esprit conçoit (3). » Sur quoi Lebniz fit remarquer avec raison que nous avons souvent une croyance légitime de choses que nous ne concevons cependant pas d'une manière distincte; que Toland

(1) V. le *Recueil de diverses pièces*, etc., par Leibniz, Clarke, Newton, etc., publié par Desmaiseaux, t. I, p. 369.

(2) OEuvres de Leibniz, t. V, p. 142.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 145.

lui-même raisonne sur les notions de *substance* et de *cause* dont il n'a pu avoir qu'une conception imparfaite. Plus tard, Toland éleva des objections multipliées sur l'authenticité des livres sacrés, sur la possibilité des miracles, et souleva ces questions qui ont donné lieu à approfondir d'une manière toute nouvelle la nature des jugements que nous portons sur l'authenticité des livres et sur le témoignage humain relativement aux faits. Plus tard encore, Toland, recherchant dans la plus haute antiquité l'origine des cultes et des croyances religieuses, s'arrêtant à la superficie des faits, ou donnant du moins à certains faits une valeur trop absolue, accorda une influence exclusive aux supertitions populaires, à la politique des législateurs, méconnut ainsi la profonde racine que ces croyances et la manifestation extérieure des sentiments religieux ont dans la nature même de l'homme; il réduisit à de simples traditions, à des institutions civiles, ce qui, dans l'humanité, est un besoin, tout ensemble général et individuel, du cœur et de la raison. Dans son *Adeisidèmon*, il voulut établir que la substance purement spirituelle ne peut agir sur la matière, et que la matière, par conséquent, possède le mouvement en propre. Enfin, après avoir ouvertement combattu le spinozisme, il parut, dans son *Pantheisticon*, s'en rapprocher à quelques égards; il prétendit expliquer les phénomènes de la pensée par une cause mécani-

que, et faire résulter les opérations de l'esprit d'un certain feu éthéré, subtil, répandu de toutes parts, principe vivifiant et universel.

Nul écrivain n'attaqua, d'une manière plus directe et plus persévérante, la doctrine de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, que le médecin Coward. Obéissant peut-être à une disposition qu'engendre trop souvent l'étude exclusive de l'organisation physique de l'homme, Coward ne se borna pas à vouloir chercher, dans la matière et le mouvement, la base ou l'instrument de la pensée; il alla jusqu'à se persuader et à vouloir persuader aux autres que la spiritualité et l'immortalité de l'âme sont une invention du paganisme et une imposture des philosophes, contraires, tout à la fois, et aux principes de la saine philosophie et à ceux de la vraie religion (1). C'est la première fois, sans doute, qu'une telle doctrine a été avancée au nom de la religion elle-même.

Les fondements sur lesquels reposent les notions essentielles du juste et de l'injuste furent attaqués d'une manière aussi ouverte et aussi absolue par un autre médecin anglais, par Mandeville. Il a essayé de justifier son entreprise, ou du moins de l'expliquer; il a même

(1) *Pensées sur l'âme humaine, etc.*, Londres, 1702. *Le grand essai, ou Défense de la raison et de la religion*, etc., *ibid.*, 1704.

voulu la désavouer dans un écrit postérieur (1). Mais, quelles qu'aient pu être les intentions secrètes et personnelles de l'auteur, *La fable des abeilles* et les *Recherches sur la nature de la société* ne subsistent pas moins comme le monument le plus monstrueux du scepticisme appliqué aux vérités morales. L'histoire de la philosophie doit signaler de tels écarts ; mais elle ne peut admettre ceux qui les ont commis au rang des philosophes.

On a beaucoup discuté la question de savoir si Spinoza appartenait, ou non, à l'école de Descartes. D'un côté, lui-même se rangea sous la bannière de Descartes, quoique avec l'indépendance qui convenait à un penseur profond (D) ; il débuta en publiant une exposition de la philosophie de Descartes (2) ; il y substitua la méthode synthétique des géomètres à la méthode analytique dont Descartes avait presque toujours préféré de faire usage ; il joignit à cette exposition des explications sur quelques points obscurs de la doctrine cartésienne. D'un autre côté, les cartésiens ont mis un grand intérêt à repousser une filiation qui pouvait faire rejaillir sur eux une extrême défaveur, et il leur a été facile de mon-

---

(1) *Recherches sur l'origine de l'homme;* Londres, 1732.

(2) *Renati Descartes principiorum philosophia*, partes I et II, *more geometrico demonstrata per B. Spinozam Amstelodamensem, etc.;* Amsterdam, 1663, in-8°.

trer que Descartes n'avait point prévu, n'eût point avoué le système dont Spinoza a été l'auteur. Mais cette question se résout de la manière la plus décisive par le parallèle des doctrines. Tennemann a fort judicieusement montré que Spinoza s'est placé précisément dans le même point de vue que Descartes, relativement aux principes des connaissances humaines (1). La philosophie de Descartes respire tout entière dans les écrits de Spinoza; c'est sur les maximes de Descartes que Spinoza fonde ses argumentations; c'est le langage de Descartes que parle Spinoza; il est cartésien autant que pouvait l'être un penseur aussi indépendant, aussi profond, aussi original; s'engageant, d'ailleurs, dans une région métaphysique que Descartes n'avait point abordée, il s'y crée un système qui lui appartient en propre.

On reconnaît aussi dans les doctrines de Spinoza plusieurs affinités marquées avec celles de Hobbes. Quelles qu'aient été l'extrême diversité des points de départ et la marche diamétralement opposée des méthodes, on est surpris de voir qu'en suivant des voies aussi différentes, deux hommes aient pu être conduits à des résultats aussi analogues. La comparaison entre ces deux ordres de doctrines semble donc promettre une

(1) *Histoire de la philosophie*, en allemand, t. X, p. 381, 421.

égale instruction, par les contrastes et par les similitudes qui existent entre eux; mais celles-ci sont moins nombreuses et moins frappantes.

L'histoire de l'esprit humain offre peu de phénomènes aussi importants à étudier que l'apparition du système métaphysique de Spinoza. L'idée fondamentale de ce système s'était produite déjà, sous diverses formes, dans l'antiquité, spécialement chez les éléatiques métaphysiciens ; elle avait été aussi ressuscitée dans les temps modernes, et Jordan Bruno lui avait donné un singulier développement ; mais jamais elle n'avait reçu un caractère aussi absolu, aussi décidé, aussi précis que dans l'ouvrage du juif d'Amsterdam ; jamais elle ne s'était annoncée comme naissant de méditations aussi profondes ; jamais elle ne s'était environnée d'un appareil logique aussi rigoureux. Cette même idée a reparu de nos jours, revêtue d'un costume nouveau, dans le monde philosophique, et y a causé une grande sensation. Ce phénomène serait déjà digne d'attention, alors même que nous n'y apercevrions que l'une des plus étonnantes productions de l'énergie intellectuelle dans le champ de la spéculation ; mais il présente une haute utilité, en ce qu'il est destiné à nous faire découvrir le dernier terme dans lequel devront toujours se perdre les théories transcendantales, quand, refusant d'admettre les faits comme éléments primitifs de nos connaissances, cédant sans réserve au besoin

de l'absolu et de l'unité systématique, elles voudront constituer la nature des choses sur des fondements empruntés aux seules spéculations abstraites. De tous les philosophes qui, au lieu de permettre à la réalité de s'offrir directement à l'intuition de l'esprit humain, ont voulu la composer de toutes pièces, si l'on peut dire ainsi, avec les seules idées de l'esprit, Spinoza a été le plus conséquent; c'est en lui qu'il faut apprécier et juger les effets du pur rationalisme.

Par cette raison même, Spinoza n'est pas très facile à comprendre; aussi, a-t-il été assez mal compris et, par conséquent, mal jugé de ses contemporains. Le plus souvent on ne l'a considéré qu'au travers du prisme des préventions qu'avait fait naître la tendance irréligieuse qui se manifestait, sous un rapport, dans son système. C'est de nos jours seulement qu'il a été examiné avec des dispositions plus impartiales, interprété dans son véritable sens, et présenté sous le point de vue propre à le faire bien connaître.

Il n'y a eu peut-être aucun exemple d'une vie aussi exclusivement consacrée à la méditation, que celle de Spinoza. Cet homme extraordinaire ne connut qu'une seule passion, celle de la vérité; il renonça au monde, à toute vue personnelle, refusa une chaire qui lui fut offerte, ne désira pas même attirer, de son vivant, l'attention du public. Les investigations métaphysiques furent la seule occupation de sa vie; le petit nom-

bre de ceux qui eurent occasion de le connaître lui rendent d'ailleurs le témoignage, que cette vie fut en tout honorable et pure.

Cet homme, que ses contemporains ont regardé comme un athée, comme un impie, dont le nom est arrivé jusqu'à nous accompagné de ces odieuses qualifications, se rapprochait bien plutôt, au contraire, des mystiques exaltés qui sont nés des cabbalistes et des théosophes. Loin de nier Dieu, il s'applaudissait, au contraire, d'avoir pu démontrer philosophiquement la vérité contenue dans les belles paroles de saint Paul: *C'est en lui que nous vivons, que nous mourons et que nous sommes* (1). Le but de la philosophie, à ses yeux, n'est que dans la vertu, comme la vertu ne consiste que dans l'amour de Dieu, comme l'amour de Dieu ne peut naître que de la connaissance de Dieu même (2). Aussi, quelques auteurs ont-ils pensé que Spinoza avait puisé son système dans la cabbale, et telle a été, en particulier, l'opinion de Basnage (3).

De tous les écrits de Spinoza, celui dont on a le moins parlé est cependant celui qui fait le mieux saisir la véritable clé de son système; il

---

(1) Œuvres posthumes de Spinoza, *epist.* 21.

(2) *Tractat. theolog.*, c. 4.

(3) *Histoire des Juifs*, éd. de Rotterdam, 1707, t. III, p. 87. V. aussi Wachter: *der Spinozismus in Judenthum*; Amsterdam, 1699, etc.

est vrai que ce n'est qu'un fragment. Cet écrit, publié seulement après sa mort, n'était pas achevé; mais, tel qu'il est, il nous fait voir quelle idée Spinoza s'était formée des prérogatives de la raison et des méthodes relatives à l'investigation de la vérité : c'est le *Traité de la réformation de l'entendement* (1).

En effet, la connaissance de notre propre entendement est, aux yeux de Spinoza, le fondement sur lequel doit reposer toute la suite de nos pensées; c'est elle qui, en nous apprenant à mesurer les forces de l'entendement, nous ouvrira la voie de la connaissance des choses éternelles (2).

L'esprit de la psychologie de Spinoza est essentiellement renfermé dans les vues suivantes, qui se rapprochent, à quelques égards, de celles des mystiques, et qui ont aussi quelque analogie avec celles de Malebranche. L'idée conçue par notre esprit doit être en accord avec son *essence formelle;* car, afin que notre âme représente entièrement l'exemplaire de la nature, elle doit déduire toutes ses idées de celle qui représente l'origine et la source de la nature entière, et qui est en même temps la source de toutes les autres idées (3). Toutes les idées doivent donc être réduites à une

(1) *De intellectûs emendatione tractatus*; OEuvres posthumes de Spinoza, édition de 1677, p. 355.

(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 390.

(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 369.

seule, cordonnées et enchaînées de telle sorte que notre âme reproduise, autant qu'il est possible, objectivement, la nature elle-même dans son ensemble et dans ses parties (1). Le rapport qui est entre deux idées étant le même que celui qui existe entre les essences formelles de ces idées, il s'ensuit que la connaissance *réflexive* de l'idée de l'Être souverainement parfait, sera supérieure à la connaissance *réflexive* des autres idées, et qu'ainsi la méthode la plus parfaite sera celle qui montrera comment l'âme doit se diriger vers le type de l'idée de l'Être très parfait (2). Ainsi, identité entre le système de nos idées et le système de la nature; nécessité de rappeler le premier à l'unité; l'Être souverainement parfait, conçu comme le sommet commun des deux systèmes, comme le point de leur réunion : telles sont les trois notions essentielles sur lesquelles Spinoza fait reposer la théorie de la connaissance humaine. « Dieu seul étant la vraie cause de » tout ce qui existe, il est évident que nous sui- » vrons la meilleure voie de philosophie si, de la » connaissance de Dieu même, nous nous effor- » çons de déduire l'explication des choses par lui » créées, acquérant de la sorte la science la plus » parfaite, celle qui descend aux effets par les

---

(1) *De intellectûs emendatione tractatus*, p. 386.
(2) *Ibid., ibid.*, p. 368.

» causes (1). » Spinoza est tout entier dans ces paroles, et, quand on les a bien comprises, on a compris d'avance toute sa philosophie.

Ailleurs, il est vrai, Spinoza établit avec précision la distinction qui existe entre l'idée vraie et son objet, entre le cercle et l'idée d'un cercle (2). Ailleurs, il distingue deux ordres de connaissances : les unes qui se réfèrent à la perception de la chose comme réellement existante, les autres qui concernent les seules essences (3). Il distingue les choses qui ont une existence extérieure, et celles qui ne sont que dans l'entendement (4). Il recommande même, à diverses reprises, de ne pas confondre la nature avec les abstractions, de ne pas conclure de celles-ci à celle-là ; il déclare que l'entendement ne peut descendre des axiomes universaux aux vérités particulières, parce que les premiers sont indéterminés de leur nature (5). Il va même jusqu'à conseiller de rechercher, de préférence, la connaissance des choses particulières ; car, dit-il, plus une idée est spéciale, et plus elle est distincte, et claire, par conséquent (6).

---

(1) *Epist.* 119.

(2) *Idea vera est diversum quid a suo ideato* (*De intellectûs emendatione*; Œuvres posth. de Spinoza, p. 366.)

(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 372.

(4) *Ibid.*, *ibid.*, p. 386.

(5) *Ibid.*, *ibid.*, p. 380, 381, 386.

(6) *Ibid.*, *ibid.*, p. 388.

Mais bientôt ces distinctions apparentes s'évanouissent; car le seul mode que Spinoza conçoive pour atteindre aux choses réelles, est de saisir leurs causes, leurs causes nécessaires, de telle sorte que leur existence se montre nécessaire elle-même, et leur non-existence impossible. Mais si la chose est en elle-même, ou, comme on dit, *cause de soi*, elle ne sera connue que *par sa seule essence* (1). Ici, comme on voit, les deux ordres de connaissances se réunissent et se confondent; or, les autres existences réelles ne pouvant être connues qu'en remontant de cause en cause à celle de l'être qui *est en soi*, qui est *cause de soi*, la connaissance de celles-là dérivent de la connaissance de celle-ci; c'est là ce qui rassure Spinoza contre le danger de la déception qu'entraînerait la confusion de l'ordre abstrait avec celui de la nature. Il a cru se défendre des abstractions en remontant à la source première et à l'origine de la nature; car cette origine n'a rien de commun avec les choses changeantes; elle ne peut avoir, dans l'entendement, plus d'étendue qu'elle n'en possède dans la réalité. C'est l'Être unique, infini, qui est tout l'être, hors duquel il n'y a aucun être (2). « Toute réalité est donc en » lui, et l'esprit qui en possède la connaissance

(1) *De intellectûs emendatione*, p. 386.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 381.

» possède par là toute réalité. Aussi, la raison de-
» mande avant tout, pour coordonner nos con-
» naissances, que nous recherchions s'il y a quel-
» que être qui soit la cause de toutes choses, de
» telle sorte que son essence objective soit en
» même temps la cause de toutes nos idées, et
» quel est cet être. Alors notre âme sera l'exacte
» représentation de la nature; car elle *possédera*
» *objectivement et l'essence de la nature, et son ordre,*
» *et son union.* » Au reste, et ceci est essentiel à remarquer, dans la série des causes, dans la sphère des êtres réels, Spinoza ne comprend, et il le déclare expressément, que les choses *immuables et éternelles;* il en exclut les choses particulières, contingentes et mobiles, chez lesquelles l'existence n'est pas liée à leur essence, dont l'existence ou la non-existence peuvent être l'effet de causes diverses inconnues pour nous, et auxquelles il ne pense pas que notre entendement puisse atteindre (1). C'est donc dans les choses *nécessaires* que se renferme pour lui la réalité de la connaissance humaine.

Spinoza n'admet donc qu'un seul mode de connaissance vraiment *adéquate* et à l'abri de l'erreur, celle qui consiste en ce que la chose est aperçue *par sa seule essence* ou *par sa cause prochaine;* il ne voit qu'imperfection et incertitude dans celle qui

(1) *De intellectùs emendatione*, p. 386.

repose sur les communications du langage, sur l'expérience ou la déduction qui remonte de l'effet à la cause (1). « La certitude, dit-il, en empruntant le langage de Descartes, n'est autre » chose que l'*essence objective*, c'est-à-dire le mode » suivant lequel nous sentons l'*essence formelle*. La » vérité n'a donc pas besoin de signes; elle se sert » de signe à elle-même (2). » Il se flatte d'avoir ainsi imposé silence aux sceptiques (3). Persuadé, avec Descartes, que l'idée simple ne peut jamais être fausse, parce qu'elle est toujours claire. Spinoza n'admet point que l'erreur consiste dans une privation absolue ; il la fait consister dans une connaissance imparfaite : nous errons, parce que nous ne nous formons des choses que des notions mutilées et tronquées, ce qui ne peut naître en nous que de ce que nous sommes nous-mêmes les parties et comme les fragments de quelque être pensant (4).

Spinoza n'hésite point à placer en tête des prérogatives de l'entendement humain, le principe : « qu'il embrasse la certitude, sachant que la » chose est *formellement* en elle-même telle qu'elle » est *objectivement* contenue dans l'entendement. » Il ajoute « que l'entendement perçoit les choses,

---

(1) *De intellectûs emendatione*, p. 362.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 367.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, p. 370.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, p. 376, 380.—*Ethices*, pars 2, *prop.* 35.

» non pas tant dans la durée que dans une espèce
» d'éternité, sous un nombre infini. L'imagina-
» tion, cette faculté qui corrompt et égare l'en-
» tendement en s'unissant à lui, détermine seule
» la durée, la quantité et le nombre (1). »

Conséquent à lui-même, Spinoza donne une préférence exclusive à la méthode synthétique, et fait commencer aux définitions toute investigation de la vérité, toute méthode de découvertes. Mais il veut que la définition explique l'essence intime des choses; il veut que la définition d'une chose créée contienne non-seulement toutes les propriétés de cette chose, mais encore sa cause prochaine; il veut que la définition de la chose incréée exclue toute cause, lève toute espèce de doute sur l'existence de cette chose; qu'elle ne renferme aucune idée *substantive* qui puisse être conçue comme un attribut, c'est-à-dire qu'elle s'explique par une abstraction (2). Cette dernière condition achève de nous faire comprendre comment Spinoza a cru qu'en s'attachant, comme point de départ, à la définition de l'être parfait, il évitait de confondre l'ordre des abstractions avec celui des réalités.

Les mêmes vues se reproduisent encore dans l'*Éthique* de Spinoza; mais ici elles n'occupent plus qu'une place subordonnée; elles prennent la

---

(1). *De intellectûs emendatione*, p. 382, 385, 391.
(2) *Ibid.*, *ibid*, p. 386.

forme de corollaire; elles naissent au sein d'un appareil de démonstrations géométriques, comme si le tableau des facultés et des opérations de l'esprit humain se démontrait ainsi qu'une proposition mathématique, singularité dont, au reste, Descartes avait donné l'exemple. « La raison, dit Spinoza, ne » considère que les choses nécessaires, non les choses contingentes (1). La réalité et la perfection sont » identiques (2). L'ordre et la connexion des idées » sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses réelles (3). Nos idées n'ont point pour cause » efficiente les choses perçues, mais Dieu même, » en tant qu'être pensant (4). Les idées des choses » particulières sont comprises dans l'idée infinie » de Dieu, comme les *essences formelles* de ces » mêmes choses sont contenues dans les attributs » divins (5); ainsi, plus nous connaissons les choses particulières, plus nous connaissons Dieu » même (6). Toutes nos idées sont vraies, en tant » qu'elles se réfèrent à Dieu (7). L'âme humaine » possède une connaissance *adéquate* (E) de l'essence éternelle et infinie de Dieu (8). L'idée de

---

(1) *Ethices*, pars II, *prop.* 44.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, *definit.* 4.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, *prop.* 7.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, *prop.* 5.
(5) *Ibid.*, *ibid.*, *prop.* 8.
(6) *Ibid.*, pars V, *prop.* 34.
(7) *Ibid.*, pars II, *prop.* 32.
(8) *Ibid.*, *ibid.*, *prop.* 46, 47.

» Dieu ne peut être qu'unique (1). Sans Dieu, enfin, rien ne peut ni exister, ni être conçu (2). »

Maintenant le système métaphysique de Spinoza va se construire en quelque sorte de lui-même. Après avoir, en effet, concentré le système entier de nos idées dans l'unité absolue de Dieu, et après avoir identifié le système de nos idées avec celui de la réalité, il devient naturel que l'ensemble des êtres réels vienne s'abîmer dans la substance divine. Spinoza eût donc pu simplifier l'appareil de sa démonstration. En voici les ressorts vraiment essentiels ; il posera d'abord des définitions :

« Par *cause de soi*, j'entends ce dont l'essence » comprend l'existence ; par *substance*, ce qui est » en soi, ce qui est conçu par soi-même ; par *attribut*, ce que l'entendement perçoit comme constituant l'essence de la substance ; par *mode*, ces » affections de la substance qui résident dans une » autre chose, qui sont connues par une autre » chose. L'*éternité* n'est que l'existence, en tant » qu'elle est conçue comme résultant nécessairement de la seule définition de la chose éternelle. » Cette chose est *libre*, qui existe par la seule nécessité de sa nature, qui n'est déterminée que par » elle-même à agir ; cette chose *est finie dans son*

(1) *Ethices*, *pars* II, *prop.* 4.
(2) *Ibid.*, pars I, *prop.* 15.

» *genre*, qui ne peut être terminée par une autre de » même nature. Je donne le nom de *Dieu* à une » substance absolument infinie (1). »

Ensuite il établira ses axiomes, en y confondant la vérité réelle avec la vérité purement intellectuelle :

« Tout ce qui est, est en soi ou dans un autre; » ce qui ne peut être conçu par un autre doit être » conçu par soi. L'effet résulte nécessairement de » la cause déterminée, et la suppose ; la connais» sance de l'effet dépend de celle de la cause et la » comprend. Les choses qui n'ont rien de com» mun ne peuvent être comprises les unes par les » autres. L'idée vraie doit convenir avec son objet » dans tout ce qui peut être conçu comme n'exis» tant pas. L'essence ne comprend pas l'exis» tence (2). »

Déjà vous concevez qu'en admettant ces préliminaires, il ne pourra y avoir dans la nature plusieurs substances ayant les mêmes attributs (3) ; que cependant de deux substances qui n'ont pas les mêmes attributs, l'une ne peut être la cause de l'autre, puisqu'elles n'ont rien de commun entre elles (4) ; qu'une substance ne

---

(1) *Ethices, pars* I, *prop.* 15.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, axiomes 1 à 7, p. 2 et 3.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, *prop.* 5.
(4) *Ibid.*, *ibid.*, *prop.* 2 et 3.

peut donc être produite par une autre substance (1).

Ici, vous pourriez un moment vous arrêter à la pensée que l'univers serait composé d'une foule de substances indépendantes l'une de l'autre, essentiellement diverses, également éternelles et nécessaires. Mais, en vous rappelant une définition, vous êtes forcé d'admettre que toute substance est nécessairement infinie, puisqu'elle ne peut être terminée par une substance de même nature (2). Cependant Dieu existe nécessairement ; il est nécessairement doué d'attributs infinis ; aucune substance ne peut donc exister, être conçue hors de lui, puisqu'en lui résident tous les attributs possibles (3). Quel sera donc le sort des autres êtres, ou du moins de ce que nous réputions pour tel ?

« Dans la nature des choses il n'y a rien de con-
» tingent ; tout est déterminé à exister, à opérer
» d'une certaine manière, par la nécessité de la na-
» ture divine. L'essence des choses produites par
» Dieu ne comprend point leur existence : Dieu seul
» est la cause de l'une et de l'autre. Le corps même
» exprime l'essence de Dieu, en tant qu'elle est
» considérée comme une chose étendue. L'homme
» n'est pas une substance : l'essence de l'homme

---

(1) *Ethices*, *prop.* 6.
(2) *Ibid.*, *prop.* 7 et 8.
(3) *Ibid.*, *prop.* 11 et 14.

» est constituée par les modes de certains attributs » divins ; elle est une portion de l'intelligence in- » finie de Dieu (1). »

Dans ce système, tout est nécessaire; Dieu n'agit point librement; il ne pouvait produire les choses d'une autre manière, ni dans un autre ordre qu'il ne l'a fait. Tout ce qui est dans la puissance de Dieu est nécessaire; car les objets réels (*res ideatæ*) découlent aussi nécessairement de l'Être divin, que les idées de ces choses découlent de l'attribut de la pensée divine. La puissance de Dieu n'est que son essence (2). L'âme humaine ne jouit d'aucune volonté libre; elle est déterminée dans ses volitions par l'enchaînement des causes (3).

Il faut donc distinguer, dans les vues de Spinoza, la *nature naturante* et la *nature naturée :* la première comprend ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi-même, ou les attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu, considéré comme une cause libre; la seconde comprend tout ce qui résulte de la nécessité de la nature de Dieu ou de ses divers attributs, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu, en tant que ces modes

(1) *Ethices*, pars I, *prop*. 24, 25, 29 ; pars II, *defin.* I, *prop*. 10, 11.

(2) *Ibid.*, pars I, *prop*. 32, *corol.* 1, *prop*. 33, 34; pars II, *prop*. 3, 6.

(3) *Ibid.*, pars II, *prop*. 48.

sont considérés comme des choses qui sont en Dieu, et qui ne peuvent ni exister, ni être conçues, sans Dieu (1).

Unité, nécessité, immutabilité conçues avec la rigueur la plus absolue : telles sont les trois idées qui forment tout le système. C'est ce que doit produire la métaphysique, quand on la contraindra de rendre compte, par ses seules forces, de l'existence réelle.

Spinoza s'est fait illusion à lui-même sur les conséquences morales de ce système, à la faveur de ce mysticisme apparent qui semblait immoler la nature entière à la Divinité, concentrer toute la science dans sa contemplation. « Tout doit » être rapporté à Dieu, s'est-il dit; en cela con» sistent et la perfection et la félicité suprêmes. » L'amour de Dieu est le but suprême qui doit » occuper notre âme. Notre suprême bonheur » consiste dans la connaissance vive et vivifiante » de Dieu; plus nous le connaissons, plus nous » nous rapprochons de lui et soumettons notre » vie à sa volonté. Cet amour est une part de l'a» mour infini que Dieu se porte à lui-même. La » béatitude qu'il fait éprouver à notre âme n'est » pas la récompense de la vertu, mais la vertu » même; car elle se sert à elle-même de ré» compense et n'en accepte pas d'autres (2). » Le

(1) *Ethices*, pars I, *schol. ad prop*: 29, *epist.* 27.

(2) *Ibid.*, pars II, *prop.* 48, *schol.*; pars IV, *prop.* 28, 33, 36, 37, *schol.*; pars V, *prop.* 15, 16, 42.

même prestige peut avoir entraîné et abusé quelques partisans de Spinoza ; et, il faut le dire, cette circonstance même ajoute aux dangers d'un système qui peut exercer en effet une grande séduction sur certains esprits.

On doit le reconnaître, Spinoza n'identifie et ne confond pas absolument, comme on l'a si longtemps supposé, l'univers avec son auteur (F). Il distingue même, ainsi que nous l'avons vu, d'une manière expresse, la *nature naturante* et la *nature naturée;* mais la différence qu'il établit entre l'une et l'autre n'est guère qu'une distinction purement logique, *celle qui existe entre la substance et ses modes*. Elle ne pourrait acquérir quelque réalité qu'autant qu'on accorderait aux modes une existence séparée de leur substance. Si donc le panthéisme n'est point professé par Spinoza en termes formels, il est du moins la conséquence inévitable et la tendance naturelle de son système. Du reste, le panthéisme auquel Spinoza conduit ses disciples n'est pas un véritable athéisme. S'il n'a point pour objet, comme on l'a cru, de diviniser la nature telle qu'elle se découvre à nos regards, de réduire et dégrader la notion de l'être infini, en donnant simplement le nom de *Dieu* à l'ensemble des êtres qui nous apparaissent comme existants ; s'il a, au contraire, pour objet d'absorber en quelque sorte tous les êtres dans le sein de Dieu, à la manière de certaines traditions orientales; il n'en altère pas moins les rap-

ports les plus essentiels de la créature avec le Créateur ; il dénature ainsi le vrai caractère du sentiment religieux et toute l'économie de la destination de l'homme ; il détruit aussi dans sa source le principe de toute moralité humaine, en introduisant le règne de la fatalité. Aussi, ne peut-il se soustraire à cette triste influence. La force et l'utilité deviennent pour lui la règle des devoirs ; la vertu n'est plus que le soin de sa propre conservation. Sur les traces de Hobbes, il préconise le pouvoir absolu, il donne à l'autorité civile l'empire sur les croyances religieuses. Machiavel pourrait s'étonner quelquefois du langage de Spinoza.

Spinoza eut plus de disciples secrets que de partisans déclarés ; dans le nombre de ceux-ci, quelques-uns feignaient même de le combattre pour le soutenir plus librement (G). Parmi ses sectateurs, il y en a eu qui, en adoptant le fond de sa doctrine, cherchèrent à en restreindre en partie les conséquences ; d'autres, au contraire, la portèrent à la dernière rigueur.

Louis Meyer, Cartésien, ami de Spinoza et son éditeur, contribua plus à répandre les ouvrages de celui-ci, qu'il ne travailla à les accréditer. Lucas, médecin comme Meyer, fut simplement aussi un disciple de la doctrine nouvelle. Jekles, livré par profession au négoce, mais par goût à l'étude des sciences, résuma cette doctrine dans la préface qui précède le recueil des œuvres posthumes de Spinoza. Cufaeler essaya de répandre

un nouveau jour sur les idées principales de Spinoza, de les mettre à l'abri de toute équivoque. Il y mêla des vues particulières, il y associa l'hypothèse des idées innées et la théorie de Hobbes, qui réduit les opérations de la pensée à une sorte d'arithmétique. Il interpréta la proposition de Spinoza qui fait de l'étendue un attribut de l'être infini, en déclarant que c'est à la seule étendue intelligible que cette proposition s'applique (1). Cette interprétation rendait l'opinion de Spinoza à peu près conforme à celle de Malebranche; elle affaiblissait dans son principe, si elle ne détruisait pas entièrement, la grande et principale objection opposée à Spinoza par la généralité de ses adversaires, objection qui se fondait sur l'incompatibilité de l'étendue matérielle avec la substance pensante.

On a trop facilement agrégé au nombre des spinozistes Fréd. de Leenhof (2), Henri Wyemars (3), Pontianus de Hattem, Wachter, Fr.-Guillaume Stosch (4), Theod. Lud. Law (5), et d'autres encore qui, comme ceux-ci, sans avoir réellement embrassé les principes du spinozisme, ont été en butte

(1) *Specimen artis ratiocinandi* (Hambourg 1684), p. 222.

(2) *Hemel op Aarden*, 1703. — V. aussi, *Historia Spinozismi Leenhofiani*, etc., *collecta à G. Frid. Jenichen;* Lipsiæ, 1707.

(3) *Chaos imaginarium de ortu mundi*, etc., 1710.

(4) *Concordia rationis et fidei* (Amsterdam), 1691.

(5) *Meditationes philosophicæ de Deo, mundo et homine*; Francf., 1717. — *Meditationes*, etc, Freystadt, 1719.

à cette accusation, soit sur l'apparence de quelques analogies, soit par une tactique assez ordinaire alors, et qui consistait à exciter contre ceux dont les opinions annonçaient trop d'indépendance un genre de prévention plus facile et plus puissant que les réfutations régulières. Parmi les spinozistes figurerait aussi Fr. Bredenburg, si l'on s'en rapportait à Cuper et à Orobio (1). Cependant, si Bredenburg a cru pouvoir tirer de l'idée de l'Être nécessaire la conclusion que tout est nécessaire dans cet Être, jusquà son action; s'il a commis l'erreur d'employer la forme des démonstrations mathématiques dans les questions morales, il a été jusqu'à prétendre établir que tous les êtres capables de raison agissent nécessairement. Il se rangea cependant avec franchise parmi les contradicteurs de Spinoza, relativement à la source de l'unité absolue de la substance (2). La vérité est que l'honnête Bredenburg, à ce que Bayle nous apprend (3), trouva pour et contre cette théorie deux démonstrations géométriques également fortes, à ses yeux, et dans lesquelles il ne put découvrir aucune inexactitude, et qu'en définitive il se décida par des motifs d'un autre ordre, ceux que lui fournit un sentiment moral di-

---

(1) *Certamen philosophicum advers. Joh. Bredenburg*, etc., *meditabatur Ishak Orobio*; Amsterdam, 1073.

(2) *Enervatio tractatûs theol. politici*; Rotterdam, 1675. — Bredenburg était aussi un négociant hollandais.

(3) Art. *Spinoza*, nota M.

gne de son caractère. Mais Cuper, qui accusa Bredenburg de spinozisme, et qui entra en lice contre lui (1), fut à son tour dénoncé et même reconnu comme spinoziste véritable. Henri More, et d'autres après lui, signalèrent cet artifice et combattirent son auteur.

De tous les disciples de Spinoza, il n'en est aucun, à beaucoup près, qui ait rendu à la cause du spinozisme des services égaux à notre célèbre comte de Boulainvilliers. Cet écrivain spirituel, fécond et paradoxal, qui abandonna la profession des armes pour se livrer à l'étude, qui fouilla avec tant de persévérance et de hardiesse dans les monuments presque inconnus de notre histoire, pour en tirer un système politique, s'élança avec un courage presque égal dans les régions de la métaphysique; mais, également malheureux dans ces deux ordres de recherches, également entraîné par l'esprit de système, s'il évoqua les souvenirs du régime féodal comme le type idéal de la perfection dans les institutions sociales, il crut découvrir aussi dans les vieilles hypothèses du panthéisme et de la fatalité les plus vrais trésors de la philosophie: c'est-à-dire qu'après avoir déshérité de leurs droits politiques les classes les plus nombreuses de la société, il déshérita aussi l'humanité entière de ses plus nobles prérogati-

(1) *Arcana atheismi revelata*; Amsterdam, 1676.

ves dans l'ordre moral. Son exposition du spinozisme parut successivement sous trois titres différents, dont l'un annonçait, au contraire, une *réfutation de Spinoza*, et trompa quelques personnes (H). Lui-même, au reste, dans sa préface, s'annonça comme voulant en effet venger les intérêts de la religion contre un système aussi dangereux qu'absurde.

Spinoza avait écrit en latin; son style était obscur, sentencieux, laconique; il s'était enveloppé de l'appareil des démonstrations scientifiques; il pouvait tromper, surtout embarrasser un lecteur assez patient pour l'étudier; mais il ne pouvait s'adresser au vulgaire, il ne pouvait séduire personne. Boulainvilliers, avec un art infini, a su rendre en quelque sorte populaire la théorie la plus abstraite qui fût jamais. Il a pris le langage, la manière, la méthode de Descartes; il n'enseigne point; il cherche, et s'entretient avec lui-même. Il ne se borne point, du reste, à décrire le spinozisme, il le justifie; il se propose les objections et y répond; il aperçoit les nuages et les dissipe; il commente, il presse les conséquences; il donne une vie, une figure à ce système; il le met en action; il le conduit jusqu'à ses plus fatales applications aux règles des actions humaines. Le spinozisme, désormais, n'est pas seulement à la portée de chacun; il est environné de tous les prestiges que peut lui prêter le talent, comme de toutes les séductions que les passions

peuvent trouver dans un système qui les protége et les flatte sans réserve.

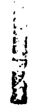
En s'interrogeant lui-même, comme Descartes, en prenant le même point de départ, le Spinoza français est arrivé, comme lui, aux deux notions les plus générales, celle de la pensée, celle de l'étendue, et de celle-ci s'est élevé à une troisième plus générale encore, à la notion universelle, à celle qui occupe le sommet de l'échelle, à celle de l'être; il s'y attache comme à la source de toute science, car on ne peut conclure que du général au particulier (1). Or, que découvre-t-il dans cet être ainsi considéré sous le point de vue le plus abstrait, le plus universel? Il y découvre que cet être est nécessaire, absolu (2); qu'il est en soi et par soi (3); qu'il est non-seulement un, mais unique (4); qu'il est non-seulement indépendant, mais infini (5); qu'il est simple, indivisible, sans parties (6); que cependant l'étendue, comme la pensée, lui est identique (7); qu'il n'est pas une personne (8), qu'il n'est pas même un sujet (9),

(1) *Réfutation de Spinoza*, p. 2 à 7.
(2) *Ibid.*, p. 7, 14.
(3) *Ibid.*, p. 9.
(4) *Ibid.*, p. 14, 26.
(5) *Ibid.*, p. 16.
(6) *Ibid.*, p. 18, 25.
(7) *Ibid.*, p. 21, 38.
(8) *Ibid.*, p. 27.
(9) *Ibid.*, p. 29.

mais qu'il est la *substance*, la cause absolue de tout (1); que les êtres particuliers ne sont, d'ailleurs, que des modes et des accidents, ne sont point de vrais êtres et n'existent qu'en autrui (2).

Une fausse idée de Descartes a beaucoup servi au Spinoza français : c'est celle par laquelle Descartes avait considéré l'existence réelle comme une perfection, et avait supposé dans sa réalité, comme dans sa perfection, plusieurs degrés. Boulainvilliers en a conclu que l'Être souverainement parfait possède en lui toute existence réelle, comme il renferme toute perfection; qu'aucune réalité, comme aucune perfection, ne peut lui demeurer étrangère (3). Boulainvilliers n'a pas tiré moins de parti de cette autre proposition de Descartes : que l'existence réelle est enfermée dans la seule idée de Dieu comme lui étant nécessaire; car l'idée d'existence est comprise dans celle de Dieu, avec le caractère le plus absolu, le plus universel; il ne peut y avoir d'être qui ne soit nécessaire. Comment serait-il possible d'exprimer quelque réalité qui ne lui convînt pas? Ne serait-il pas contradictoire de concevoir une négation, un défaut, dans une existence réelle,

---



(1) *Réfutation de Spinoza*, p. 33.
(2) *Ibid.*, p. 10 et 11.
(3) *Ibid.*, p. 44.

infinie et nécessaire, telle que celle de l'Être divin (1)?

» La substance unique, nécessaire, absolue, » est Dieu. Dieu est l'universalité des êtres (2), » sans cependant être composé des parties de l'u- » nivers; il est tout, sans être aucune partie du » tout (3); il est indivisible, quoiqu'il ait l'étendue » pour attribut (4). Sa détermination est libre, en » ce sens qu'elle a sa cause en elle-même; mais » elle est nécessaire, parce qu'elle est déterminée » par la nature propre de cette substance. L'Être » absolu est infini, non-seulement dans sa puis- » sance, mais dans son action (5). » La Divinité conçue par le Spinoza français n'a, d'ailleurs, aucune analogie avec celle que se représentent les religions établies et le sentiment général des philosophes, dont l'infinité est prise comme une excellence de nature à qui appartient tout ce qui peut être estimé bon, qui exerce une puissance souveraine et arbitraire, qui l'a exercée par la création des êtres et l'arrangement de l'univers, qui gouverne ses ouvrages par sa sagesse, leur dispense ses dons, exerce envers eux, suivant leurs mérites, sa justice et sa bonté. «La création, dit Boulainvilliers, est

(1) *Réfutation de Spinoza*, p. 7, 14, 36, 67.
(2) *Ibid.*, p. 49.
(3) *Ibid.*, p. 53, 54.
(4) *Ibid.*, p. 38.
(5) *Ibid.*, p. 33 à 35, 44.

» impossible, et aucun des attributs moraux ne » peut convenir à l'Être infini (1). » Il a prévu toutes les alarmes qui pourraient naître d'une doctrine aussi nouvelle relativement au culte qui est dû à l'Être des êtres; mais il s'est efforcé de montrer que cette doctrine commandait également, quoique par d'autres motifs, le culte de l'obéissance et de l'amour (2).

A la métaphysique de Spinoza Boulainvilliers associe la psychologie de Hobbes, ou plutôt, avec Spinoza, il emprunte, mais bien plus abondamment, à cette psychologie de Hobbes, qui n'a guère de commun avec une métaphysique semblable qu'une malheureuse concordance pour détruire toutes les garanties de la morale.

Ce n'est pas que Boulainvilliers ne semble quelquefois, à l'exemple de son modèle, fier de rapporter la science à une sorte de spéculation mystique, et qu'on ne croie quelquefois entendre dans sa bouche le langage de Malebranche. « Nulle idée, nous dit-il, n'est vraie par rapport » à nous, qu'en conséquence de ce qu'elle est telle » dans l'Être infini ou absolu. L'idée qui est en Dieu » est tellement égale à l'objet qu'elle représente, » qu'elle ne constitue qu'un même être avec lui; » l'idée de Dieu, représentative d'une modalité » quelconque, est la même chose que l'objet re-

---

(1) *Réfutation de Spinoza*, p. 48, 61, 62, 78.

(2) *Ibid.*, p. 45 et suiv.

» présenté. Toutes les idées particulières sont » donc en Dieu, comme leurs objets. Les êtres » particuliers, s'ils n'existent pas, y sont repré- » sentés comme possibles; existants, comme réels. » Or, cette idée objective, qui est en Dieu, est pour » nous la source de l'évidence, de cette évidence, » caractère distinctif de la vérité, et à laquelle » nous ne saurions résister. Comme elle est le fon- » dement de la réalité de tous les êtres, on ne peut » errer à l'égard de l'Être absolu; on peut se trom- » per seulement en jugeant ce que les individus » ont de particulier (1). » Mais bientôt nous descendons de ces hauteurs; Boulainvilliers établit, entre le mode de l'étendue et celui de la pensée, une correspondance si étroite dans l'individu humain, que l'exercice de la pensée se trouve entièrement subordonné à l'organisation matérielle, C'est la diversité de cette organisation qui produit toutes les différences individuelles dans la même espèce, et qui marque les degrés progressifs depuis l'insecte jusqu'à la suprême intelligence. L'esprit ne connaît rien que par les affections du corps; la sensation devient successivement perception, imagination, mémoire, idée; enfin, la disposition seule de l'organe décide de la fidélité de la sensation. Aussi, l'esprit humain est-il condamné à une condition entièrement passive; aucune de

(1) *Réfutation de Spinoza*, p. 91 à 96, 229 à 232.

ses connaissances n'est son propre ouvrage (1). Boulainvilliers ne reconnaît toutefois, dans l'expérience née de la sensation, qu'une connaissance incertaine et imparfaite ; il fait le même reproche aux principes généraux ; il rejette bien loin toute vérité *idéelle* ou *archétype;* il réserve sa confiance à la lumière intuitive qui révèle la convenance ou la disconvenance des idées et la valeur des termes qui les expriment, comme si les principes généraux n'appartenaient pas à ces dernières espèces de jugements (2). « Les idées que nous » avons des objets, ajoute-t-il enfin, ne nous re- » présentent point la nature de ces objets, mais » seulement la perception que nous avons à leur » occasion (3), et c'est pourquoi, n'ayant aucune » connaissance directe des objets, c'est dans l'Être » absolu que nous devons en aller chercher la re- » présentation fidèle. »

Telles sont les contradictions d'un système dans lequel l'observation des faits est rarement consultée (I). L'homme moral n'est pas condamné par le Spinoza français à une passivité moins absolue que l'homme intellectuel ; toute spontanéité est déniée à l'homme moral ; il n'est point sa propre cause d'action. La volonté est impuissante contre les passions ; il n'y a ni mal, ni bien

---

(1) *Réfutation de Spinoza*, p. 106, 107, 114, 115, 119 à 123, 138, 142, 143, 160, 185, 186, 187, 237.

(2) *Ibid.*, p. 141, 211 à 227.

(3) *Ibid.*, p. 178, 187.

positif; il n'y a qu'un calcul relatif des intérêts individuels (1). Aussi, la morale peut être démontrée mathématiquement (2). Ailleurs, cependant, la vertu reprend un caractère tellement désintéressé, qu'elle ne peut même admettre parmi ses motifs la perspective des peines et des récompenses éternelles (3)

De nombreuses réfutations s'étaient élevées contre Spinoza; on continua de le réfuter pendant longtemps encore. Il n'en fut pas de même de Boulainvilliers, ou du moins on ne le combattit pas d'une manière expresse et directe; rien n'eût été cependant plus nécessaire que de détruire, au moins dans un langage aussi familier que le sien, les impressions qu'il avait pu produire sur le vulgaire des lecteurs. Personne ne semblait mieux appelé que Fénélon à remplir cette tâche; mais nous n'avons de l'archevêque de Cambray (4) que l'extrait d'une lettre qui renfermait une réfutation de Spinoza lui-même. On retrouve dans cet extrait l'élégante clarté et la simplicité pleine de grâce qui sont propres à cet illustre écrivain; mais on se demande si Fénélon a bien compris la vraie pensée de Spinoza, lorsqu'il s'attache à montrer que l'Être infiniment parfait est un,

(1) *Réfutation de Spinoza*, p. 206, 237, 251, 254, etc., etc.
(2) *Ibid.*, p. 267.
(3) *Ibid.*, p. 47.
(4) Cet extrait est joint ordinairement à la réfutation du P. Lamy.

simple, sans composition, indivisible, puisque Spinoza a établi précisément la même chose pour sa substance unique; on se demande s'il suffisait d'opposer axiomes abstraits à axiomes abstraits, par une méthode synthétique semblable; si, de la sorte, et négligeant d'explorer et de dévoiler les vices de l'argumentation employée par Spinoza, Fénélon n'expose pas son lecteur à l'embarras où s'était trouvé Bredenburg entre deux démonstrations qui lui paraissaient également rigoureuses.

La réfutation du P. Lamy, bénédictin, est plus développée (1). Si elle manque de profondeur, si le tissu logique en est faible, elle a le mérite de la simplicité et de la clarté. Le P. Lamy emploie d'abord la méthode analytique; c'est de la connaissance de l'homme qu'il tire les vérités métaphysiques et morales qu'il oppose à Spinoza (2). Recourant ensuite à la méthode synthétique et imitant la marche de son adversaire, empruntant même une partie de ses définitions, il oppose proposition à proposition, et prouve au moins que les principes abstraits se prêtent merveilleusement à fournir, au gré de ceux qui les employent, les conséquences les plus contraires (3). Le P. Lamy a mis beaucoup de

---

(1) *Le nouvel athéisme renversé*, etc.; Paris, 1696.

(2) *Ibid.*, p. 93.

(3) *Ibid.*, p. 235.

soin à justifier Descartes d'avoir engendré le spinozisme (1); mais son regard trop peu pénétrant n'atteint que la superficie des choses, et il a réussi seulement à faire voir, ce qui ne peut être contesté, les nombreuses différences qui existent entre les résultats dogmatiques présentés par ces deux philosophes.

Spinoza avait trouvé en Hollande même un censeur plus compétent, un adversaire plus redoutable dans Christophe Wittich (2). Wittich, dans cette critique, montra une modération et un calme que l'on rencontre rarement dans les antagonistes de Spinoza. Il fit plus et mieux que d'attaquer les erreurs de ce métaphysicien ; il en rechercha l'origine, il la marqua souvent d'une manière judicieuse. Comparant d'abord entre elles les deux méthodes analytique et synthétique, il fit voir combien la seconde est artificieuse, combien elle offre de périls et peut faire naître d'abus, combien la première est plus fidèle à la nature, plus favorable à la clarté ; il fit observer que Spinoza, en voulant fonder son système entier sur les définitions, avait habituellement confondu les définitions de mots avec les définitions de choses (3). Il reproche à Spinoza d'avoir considéré les termes abstraits de *substance*, *essence*, *sujet*,

(1) *Le nouvel athéisme renversé*, etc., p. 454.

(2) *Anti-Spinoza*, etc. ; Amsterdam, 1690, in-4°.

(3) *Ibid.*, *de methodo demonstrandi*, p. 1 à 6.

attribut, accident, mode, effet, cause, etc., comme ayant par eux-mêmes une valeur déterminée et immuable, lorsqu'ils n'ont réellement qu'une valeur logique, variable suivant le point de vue dans lequel les philosophes se placent, et les comparaisons qu'ils établissent. Il lui reproche aussi de s'être hâté inconsidérément de présenter les définitions de termes généraux, avant d'avoir fixé d'abord les notions qui les doivent précéder dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire les notions particulières du rapprochement desquelles les notions générales peuvent seulement être formées; il fait remarquer combien ces définitions, d'ailleurs, s'éloignent des acceptions généralement reçues, combien elles sont arbitraires, inexactes, incomplètes (1). Il relève judicieusement la confusion introduite par Spinoza entre l'acception purement logique du mot *être*, comme celle en vertu de laquelle il donne la qualité au sujet, et celle par laquelle ce même mot exprime l'existence réelle. Il relève non moins justement la fausseté du prétendu axiome qui fait dépendre la connaissance de l'effet de celle de sa cause (2). Il signale les propositions ambiguës, équivoques, obscures; il rectifie à quelques égards la psychologie de Spinoza, notamment dans ces assertions : « que nous ne sentons et ne percevons,

---

(1) *Anti-Spinoza, examen definitionum*, p. 7 à 37.

(2) *Ibid., examen axiomatum*, p. 38.

» comme objets particuliers, que des corps et des » modes de pensée; que l'existence actuelle de » l'âme humaine n'est que l'idée d'une chose par- » ticulière existant actuellement; que le corps » est le seul objet de l'idée qui constitue l'âme » humaine ; que l'âme ne se connaît elle- » même qu'en connaissant les affections du corps, » etc. (1). » Il réfute avec un soin scrupuleux les allégations de Spinoza sur la liberté morale, sur les caractères du bien et du mal ; il suit pas à pas, avec une patience infatigable, l'auteur dont il veut mettre les sophismes dans leur jour. Entraîné cependant par les secrètes influences du cartésianisme, Wittich fait à Spinoza, sur quelques propositions relatives aux principes de nos connaissances, quelques concessions trop faciles et dont les spinozistes eussent pu se prévaloir pour engager la lutte (2). Du reste, l'appareil scientifique dont Wittich s'était environné, la diffusion à laquelle il s'était laissé entraîner, ont restreint l'influence qu'il eût pu exercer sur l'opinion ; son ouvrage a servi surtout comme une sorte d'arsenal auquel on a pu recourir pour y prendre des armes en faveur de la cause.

Régis s'est placé, comme Wittich, dans le point de vue du cartésianisme, pour détruire l'édifice

---

(1) *Anti-Spinoza* ; *examen prop.*, part. II, p. 98, 107, 109, 122.
(2) Notamment *defin.* 6, p. 96 ; *prop.* 7, p. 102 ; *prop.* 32, p. 126, etc.

élevé par Spinoza. Bayle, ordinairement si peu disposé à affirmer, n'a cependant pas hésité à qualifier Spinoza d'athée; il a même été jusqu'à avancer que Spinoza a été le premier métaphysicien qui ait érigé l'athéisme en système. Après avoir établi une suite de rapprochements curieux entre le panthéisme récent de Spinoza, et celui qui est attribué aux Chinois, aux Indiens, aux Sadducéens, aux Mahométans, à divers sectaires du moyen âge, Bayle a essayé d'opposer lui-même à la doctrine de Spinoza une argumentation en forme. Il s'est fondé principalement sur ce que l'étendue et Dieu ne peuvent être identiques, sur ce que les modalités distinctes demandent des sujets distincts; il a cru que, dans le système de Spinoza, il faudrait attribuer à Dieu même les misères, les erreurs et la méchanceté de l'homme. On lui a reproché, avec quelque fondement, de n'avoir pas bien saisi la vraie pensée du philosophe qu'il voulait réfuter. Du moins, a-t-il judicieusement aperçu que toute la question roule essentiellement sur le sens qu'on voudra donner au terme *modification*. Enfin, revenant à ses dispositions ordinaires, Bayle a fait aussi ressortir les difficultés des hypothèses contraires à celles de Spinoza, et, en définitive, n'a guère trouvé à la dernière que le tort d'offrir des difficultés plus nombreuses et plus graves (1).

(1) *Dictionnaire*, art. *Spinoza*.

Dans son ouvrage intitulé : *L'impie convaincu* (1), de Versé annonça une dissertation contre Spinoza, et ne lui épargna pas les injures; mais, en paraissant animé d'un grand zèle pour les intérêts religieux, de Versé ne crut pas pouvoir opposer rien de plus puissant et de plus solide au spinozisme, que l'hypothèse des deux principes, c'est-à-dire de la coexistence éternelle de la matière (2). Cette réfutation prétendue de Spinoza, fort superficielle, d'ailleurs, dans toute son étendue, est en partie véritablement dirigée contre Descartes et Malebranche; de Versé s'efforce de combattre la distinction, l'opposition établies par les cartésiens entre la pensée et l'étendue. La pensée, suivant lui, ne serait que la perception de l'étendue, et nous ne concevrions Dieu même que comme une substance étendue (3). Malebranche, dans son *Anti-Spinoza*, dit-il, définit Dieu comme Spinoza, et ne peut s'empêcher, en suivant les conséquences rigoureuses de cette définition, de tomber dans le même précipice. Le même auteur s'était hasardé à exprimer une opinion sur la grande discussion élevée entre Malebranche et Arnauld; mais il ne lui appartenait pas de se porter pour juge dans de tels procès, et il n'y a guère trouvé

---

(1) Amsterdam, 1685, in-8°.

(2) *L'impie convaincu*, etc., V. l'avertissement. V. aussi p. 3 et suiv., 137, 142.

(3) *Ibid.*, p. 118 à 136.

que l'occasion de reproduire ses assertions gratuites contre l'immatérialité de l'âme (J).

L'intérêt des vérités religieuses, si profondément compromis dans les doctrines de Spinoza, a suscité au spinozisme un grand nombre d'adversaires qui ont essentiellement considéré ce système dans ses rapports avec la religion établie. Jacquelot occupe parmi eux le premier rang (1). Poiret ôta tout crédit à ses critiques, par l'exaltation sans mesure à laquelle il s'abandonna (2). Huet, Simon, le P. Levassor, le ministre Van-Thil et une foule d'autres ont embrassé la même cause. Christian Kortholt a réuni Spinoza, Herbert et Hobbes, dans une sorte de diatribe latine intitulée: *Les trois imposteurs*. Toland, imité en cela par Voltaire, a entrepris la même réfutation, dans l'intérêt spécial de la religion naturelle. Wolff, enfin, traita cette même question sous des rapports philosophiques, et Condillac, plus tard, a choisi avec raison le système de Spinoza, comme l'un des exemples les plus capables de révéler l'abus que l'esprit humain peut faire des principes abstraits. Mais, de nos jours, le spinozisme est venu s'offrir sous un point de vue nouveau, qui réclamera notre attention lorsque nous arriverons à la philosophie contemporaine.

---

(1) A la suite de ses *Dissertations sur l'existence de Dieu.*

(2) *Fundamenta atheismi eversa*; Amsterdam, 1685.

NOTE A.

Hobbes blâma avec amertume la formation de la Société royale de Londres, et la direction qu'elle donnait à ses travaux (V. *Puffendorf*, préface, p. 47, et *Burnet*, L. C., tom. I, p. 211). Gundling lui-même, si porté à excuser Hobbes, lui reproche la négligence qu'il avait manifestée dans l'étude de l'histoire, et l'infidélité avec laquelle il dénaturait les faits, pour les plier à son système (tom. II, p. 336).

NOTE B.

Il est digne d'attention que le premier, le seul philosophe, peut-être, qui ait entrepris en forme l'apologie de la puissance absolue, est aussi celui qui a enlevé, avec le plus de dureté, aux opinions morales, tout ce qu'elles ont de noble, de consolant et de doux pour le cœur. C'est qu'en dégradant la nature de l'homme, on justifie ceux qui l'oppriment; c'est que tous les sentiments généreux se tiennent par une étroite alliance. Hobbes étouffe, sous une doctrine de fer, tous les genres d'enthousiasme; il soumet le monde moral à la nécessité, comme la société à la force. Le penseur semblait, en lui, être l'esclave du courtisan : Buddée assure qu'il n'imagina son hypothèse de l'état de la nature, que pour plaire à Charles II (*Hist. juris natur.*, p. 34). Hobbes était l'ennemi déclaré des opinions démocratiques. Après avoir fui avec le prince de Galles, il se réconcilia avec Cromwell, et reparut ensuite de nouveau à la cour de Charles II, dont il avait été l'instituteur.

NOTE C.

Quelques esprits superficiels ont assimilé la doctrine de Hobbes à celle de Gassendi. Brucker a relevé cette erreur, et a judicieusement montré combien elles sont opposées entre elles (tom. VI, appendice, p. 84).

NOTE D.

Interrogé sur les reproches qu'il faisait à la philosophie de Descartes et à celle de Bacon, Spinoza s'explique ainsi, dans une de ses lettres, en déclarant toutefois qu'il ne s'occupe point de découvrir les erreurs d'autrui. « Leur premier tort, dit-il, est d'être restés éloignés de la connaissance de la cause première et de l'origine de toutes choses; le second, de n'avoir pas connu la véritable nature de l'âme humaine; le troisième, de n'avoir point démêlé la véritable cause de l'erreur. Car il ne peut exister, dans la nature des choses, deux substances, si elles ne diffèrent essentiellement par leurs essences. La substance ne peut être produite; il est de son essence d'exister; toute substance doit être infinie, ou souverainement parfaite en son genre; ce qui suffit pour montrer les deux premiers torts de Descartes et de Bacon. Quant au troisième, je remarquerai d'abord que Bacon, sur ce sujet, s'exprime fort confusément, raconte et ne prouve rien; toutes les causes qu'il assigne à l'erreur viennent se confondre dans celle qui est exprimée par Descartes, à savoir que la volonté humaine est libre et s'étend au delà de l'entendement. Cette cause prétendue s'évanouira aux yeux de ceux qui remarqueront que la volonté n'est qu'un être de raison, qu'elle diffère des volitions particulières, qu'elle ne peut pas plus en être la cause que l'humanité n'est la cause de tel ou tel homme; qu'ainsi les volitions particulières doivent avoir leurs causes propres; qu'elles sont déterminées; qu'elles ne peuvent donc être libres » (*Epist.* 2. Œuvres posthumes de Spinoza, édition de 1677, p. 398).

NOTE E.

Spinoza, dans sa Correspondance, s'explique, à cet égard, d'une manière qui a beaucoup d'analogie avec celle de Descartes et de Malebranche : « Me demandez-vous, dit-il à Henri

» Oldenburg, si j'ai de Dieu une *idée* aussi claire que du » triangle? Je réponds affirmativement. Me demandez-vous » si j'ai de Dieu une *image* aussi claire que du triangle? Je ré- » ponds négativement. Car nous pouvons concevoir Dieu, et » non nous le représenter par l'imagination. Mais, prenez » garde que je ne dis point que nous puissions connaître » Dieu entièrement; je connais seulement quelques-uns de ses » attributs, mais pas même la plus grande partie d'entre eux; » l'ignorance des uns ne peut empêcher la connaissance des » autres » (*Epist.* 9. OEuvres posthumes, p. 422). Comment alors Spinoza a-t-il pu supposer que nous avons de Dieu une notion *adéquate?*

NOTE F.

Schirnhausen le premier, et Wolff après lui, ont relevé la méprise qu'avaient jusqu'alors commise, sans exception, tous les adversaires de Spinoza, sur ce point (V. la réfutation de Spinoza par Wolff, p. 4). Mais les équivoques auxquelles peuvent donner lieu les expressions *substance* et *mode*, et même celles que Spinoza a employées pour les définir, savoir : *être par soi*, *être conçu par soi*, laissent une sorte de vague sur la manière d'exister qui peut être accordée à la *nature naturée.* Si vous réservez le titre de *substance* à l'être nécessaire et absolu, si vous donnez le nom de *mode* à l'être contingent, vous ne changez rien à la distinction réelle des existences; seulement, le changement que vous ferez subir alors au langage introduira un changement considérable dans la notion de causalité, dans les rapports de la nature avec son auteur. Dès lors, la nature n'a pu ni être produite par une création, ni être coordonnée par une sagesse libre dans ses œuvres; elle dérive de l'Être infini comme une dépendance, comme un résultat nécessaire. « De même que Descartes se perdit » dans les plus subtiles explications du problème de la raison, » dit Fülleborn, Spinoza se perdit dans ce que ce problème a

» d'inexplicable ; il succomba sous la grande question relative » à la constitution et à la connexion de l'univers physique et » moral. D'où est tout ce qui est? Quelle est la force qui agit » en tout, et d'où dérive-t-elle? Opère-t-elle par elle-même, » ou par une autre force, et alors d'où dérive celle-ci? A-t-elle » commencé à être? Qu'est-ce que commencer à être? Com- » ment ce qui n'était pas peut-il devenir quelque chose? Voilà » ce que demanda Spinoza, et personne ne put lui donner la » réponse. Alors, lui-même répondit de la sorte : Tout ce qui » est était toujours tel, est et demeurera toujours tel; il est un; » il est en lui-même force et action ; c'est un pur être, qui n'a » ni commencement ni fin. Le grand *tout et un* a deux attri- » buts essentiels, l'étendue et la pensée, qui se répandent par- » tout, et dont tous les êtres ne sont que des modifications. » Voulez-vous nommer Dieu *ce tout et un?* Vous le pouvez; » seulement ne vous représentez pas l'un et Dieu séparément : » il n'y a qu'une substance ; il ne peut y en avoir qu'une ; car, » la substance est ce qui est déterminé en soi et par soi, ce à » quoi rien ne manque, ce qui ne dépend de rien. Que dites- » vous d'une pensée semblable? Ne vous laissez point éblouir » par ce qu'elle a d'antique, de poétique; mais gardez-vous » aussi de flétrir Spinoza du nom d'impie et d'athée! Ou si » même vous voulez donner le nom d'athée à tout penseur qui » ne reconnaît pas une cause puissante, sage, distincte de » l'univers, et qui le gouverne, du moins alors n'en faites pas » un crime à Spinoza! Sa vie n'offrit aucune trace d'athéisme; » son erreur n'était point l'œuvre de la méchanceté; elle a été » instructive pour le monde; elle est devenue un avertisse- » ment salutaire » (*Beytrage*, III stück, *Philosoph. Vorles.*, p. 104).

NOTE G.

La correspondance de Spinoza est utile à consulter pour l'étude du phénomène singulier que présente la production de

son système; on y voit avec quelle liberté ses amis combattaient ses opinions, avec quelle sévérité il discutait leurs objections, sans en être cependant ébranlé. On y trouve une lettre qui lui fut adressée par Leibniz, et la réponse qu'il fit à J.-A. Fabricius, lorsque celui-ci lui offrit, au nom de l'électeur palatin, une chaire de philosophie à l'université d'Heidelberg, sous la date du 30 mars 1673 (Œuvres posthumes, p. 562).

NOTE H.

On a reproché à Lenglet-Dufresnoy de s'y être mépris, et d'avoir associé cette apologie du spinozisme à l'abrégé de la réfutation du P. Lamy et à celle de Fénélon. On s'étonne aussi que l'illustre académicien auquel on doit l'article *Boulainvilliers* dans la Biographie universelle, n'ait connu que le dernier titre, celui de *Réfutation de Spinoza*, et n'ait pas paru soupçonner que l'écrivain dont il a retracé le portrait avec tant d'élégance, avait été au contraire, de tous les partisans de Spinoza, le plus dangereux.

NOTE I.

Boulainvilliers est plus conséquent à lui-même quand il fait l'éloge le plus complet de la paresse (*Réfut. de Spinoza*, p. 257). « L'esprit, d'après lui, ne possédant ses facultés que » pendant qu'il est uni au corps, si cet esprit survit à la destruc- » tion du corps, s'il semble ne pouvoir pas cesser absolument » d'exister, ses relations internes et externes ne subsisteront » plus; il n'existera plus, en quelque sorte, que comme une » puissance de l'être, sans connaissance de ce qu'il est ou aura » été » (*Ibid.*, p. 157 à 160).

NOTE J.

Le P. Lamy raconte qu'ayant vu annoncer dans le journal de Hollande l'*Impie convaincu* comme une réfutation de

Spinoza, il a jugé, d'après une seule proposition de cet ouvrage sur l'existence co-éternelle de Dieu et de la matière, que l'ouvrage ne valait pas même la peine d'être lu, et qu'il a, en effet, dédaigné de le lire (*Le nouvel athéisme renversé*, p. 14). L'amour de la vérité nous a donné le courage qui a manqué au P. Lamy ; c'est quelquefois un service à rendre que de se dévouer pour éviter à ceux qui nous suivront des fatigues inutiles.

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE XV.

FIN DU TOME DEUXIÈME.

Imprimerie de Cosson, rue du Four-Saint-Germain, 47.

